В. А. МАЛИНИН · В. И. ШИНКАРУК

К. МАРКС, Ф. ЭНГЕЛЬС И ЛЕВОЕ ГЕГЕЛЬЯНСТВО

В. А. МАЛИНИН · В. И. ШИНКАРУК

АКАДЕМИЯ НАУК УКРАИНСКОЙ ССР
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

В. А. МАЛИНИН
В. И. ШИНКАРУК

К. МАРКС, Ф. ЭНГЕЛЬС И ЛЕВОЕ ГЕГЕЛЬЯНСТВО

КИЕВ НАУКОВА ДУМКА 1986

Монография посвящена важнейшему и содержательнейшему периоду идейного развития К. Маркса и Ф. Энгельса и становления научной идеологии — первоначальной фазе революционного переворота в философии. Эта фаза связана с участием Маркса и Энгельса в левогегельянском движении, преодолением ими идей и представлений этого движения, переходом на революционно-демократические, а затем и на научно-коммунистические позиции. Основным объектом исследования является философская эволюция Маркса и Энгельса в ходе критического преодоления левогегельянской идеологии, включая разработку ими материалистического понимания истории и теории научного коммунизма.

В монографии уделяется большое внимание вопросам критической переработки Марксом и Энгельсом классического философского наследия Канта, Фихте, Шеллинга и, в особенности, Гегеля и Фейербаха.

Для научных работников, преподавателей и студентов вузов, пропагандистов, лекторов, всех, интересующихся историей философии.

Ответственный редактор *А. Т. Гордиенко*

Рецензенты *М. А. Булатов, Ю. В. Кушаков*

Редакция философской и правовой литературы

М $\frac{0302010000\text{-}448}{M221(04)\text{-}86}$ 2-86

© Издательство «Наукова думка», 1986

Идейное становление молодых Маркса и Энгельса, преодоление ими гегельянства вообще и левого гегельянства в особенности — важная философская тема, сравнительно мало исследованная. Изучение ранней фазы философского развития основателей научного коммунизма, как показывает исследовательская практика,— одна из труднейших задач. Попытки вникнуть в пути перехода Маркса и Энгельса от абстрактной философии разума, от просветительского рационализма и философии самосознания к философскому материализму, материалистической диалектике и материалистическому пониманию истории предпринимались не раз и не всегда были удачны. Адекватное отражение этого процесса дается историкам философии с большим трудом. Исследования Э. Майера, Ф. Меринга, О. Корню, Т. Ойзермана и других дали многое историко-философской науке, но они же подтвердили необычайную сложность предмета исследования. И до настоящего времени не все в этом процессе раскрыто и не все ясно.

Мы обращаемся к *логике* философского развития молодых Маркса и Энгельса и видим в этом особенный характер подхода к теме, ее исследования и интерпретации. Наша работа — не историко-биографическое исследование и не учебник по истории философии. Ни в коей мере мы не претендуем также на объяснение формирования марксизма в целом, хотя понимаем, что исследование философского развития Маркса и Энгельса подразумевает сопоставление их философского самосознания с другими сторонами мировоззрения. Основная проблема, решение которой нас занимает,— становление Маркса и Энгельса как философов нового типа, как коммунистических философов. Другие аспекты их идейного развития анализируются в связи с этой главной темой. Идейное становление основателей нового мировоззрения прошло и через преодоление гегельянства, в частности посредством участия в левогегельянском движении. С течением времени, впрочем в исторически сжатые сроки, расхождения с гегельянскими постулатами становились все более заметными, конфронтация с виднейшими представителями левогегельянской «немецкой идеологии» принимала все более острые формы. Полемика с левым гегельянством и с концепциями отдельных его представителей была сложным и подчас, как писал Маркс, субъективно—«му-

чительным», объективно — противоречивым процессом. Значение этой полемики для становящегося марксизма в годы, предшествовавшие революционному перевороту в философии, в литературе недооценено.

Левое гегельянство как таковое и идейную эволюцию отдельных его представителей мы анализировали в предыдущем труде [26] [1]. Здесь же в фокусе нашего внимания — закономерности и особенности *преодоления* Марксом и Энгельсом гегелевской и левогегельянской философии. Другие идейные течения и взгляды их видных теоретиков затрагиваются здесь в той мере, в какой они служат разъяснением в области основной темы. Так, мы анализируем Марксов анализ взглядов Прудона в связи с критикой Эд. Бауэра, т. е. первый фазис изучения Марксом прудонизма, однако всесторонний анализ критики им этой формы мелкобуржуазного анархизма не является нашей целью.

Мы стремились к внимательному прочтению исследований, посвященных, прямо или косвенно, предмету нашего труда, отечественных или зарубежных (из последних — тех, что опубликованы преимущественно на английском и немецком языках) [2].

Философский и политический радикализм левых гегельянцев — историко-философское прошлое, но это такое прошлое, которое является моделью для многих теоретических конструкций леворадикалистского толка — от революционного народничества до «новых левых». Уже поэтому коллизии между молодыми Марксом и Энгельсом и левыми гегельянцами представляют непреходящее значение для истории философии и, в определенных аспектах,— для современности. Не менее важно и то, что мы видим здесь становление принципиальных понятий научного мировоззрения на самой ранней стадии его становления, первые опыты той органической связи теории и практики, которые отличают марксизм от любой предшествующей ему формы идеологии.

---

[1] Цифры в квадратных скобках обозначают номер цитируемого произведения из списка литературы, помещенного в конце книги; в случае цитирования собрания сочинений вторая цифра обозначает номер тома, цифра, набранная курсивом,— номер страницы.

[2] Отметим научное значение предпринятой Институтом марксизма-ленинизма при ЦК СЕПГ многотомной публикации на языке оригинала Полного собрания сочинений Маркса и Энгельса. Мы пользовались первыми томами этого издания (MEGA).

«Век Просвещения», «век Разума» — XVIII век — в интеллектуальной истории человечества занимает почетное место. Это великий рубеж идейного развития многих народов и общественных классов, век, положивший начало многим теориям и учениям XIX и даже XX веков. Феодально-клерикальная идеология, безраздельно господствовавшая в мире со времен падения под натиском нашествий варваров и революций рабов «вечного города», античного Рима, была основательно подорвана. Этому способствовала деятельность европейских гуманистов, философов-рационалистов и просветителей.

Политический разгром феодально-крепостнических режимов стал логическим следствием подготовленной социально-экономическими изменениями революции в умах. Буржуазная революция во Франции в конце XVIII века разрушила заскорузлые феодально-правовые учреждения и смела с карты Европы многие монархические государства. Реставрация не смогла, несмотря на все ее реакционные поползновения, обратить общественное развитие вспять. Феодально-клерикальная реакция была не в состоянии серьезно поколебать влияние материалистическо-рационалистического Просвещения, идеи которого сложились в прочную традицию мысли. В просветительской эстафете знаний все большее влияние приобретали идеи социального равенства. Требования буржуазного «юридического мировоззрения» с его нормами формальной законности уже не удовлетворяли массы. На порядок дня вставала идея социализма. Молодые Маркс и Энгельс должны были испытать на себе условия и требования эпохи перехода от идей классического Просвещения к кругу идей социализма. Этот переход был особенно своеобразен в философски окрашенной идейной атмосфере Германии.

1. МОЛОДОЙ МАРКС

Историки-марксисты разных поколений, а ныне — все более широкий круг читателей, постоянно обращаются к философским взглядам и идеям молодого Маркса. И это закономерно. Повышенное внимание к кругу философских идей молодого Маркса наблюдается и со стороны буржуазно-либеральных историков. Однако оно имеет иные основания. В частности, буржуазная марксология видит даже в молодом Марксе своего «героя», который якобы стал в зрелые годы научным коммунистом чуть ли не по какому-то историческому недоразумению. Они убеждены или делают вид, что убеждены, будто Маркс как философ — это только молодой Маркс. На этом вопросе мы еще остановимся ниже. Пока же заметим, что, чем больше историко-философская наука вникает в интеллектуальный, индивидуально-психологический мир молодого Маркса, тем убедительнее становится известная, в общем, истина о его исключительной природной одаренности и какой-то небывалой в истории мысли способности не только взглянуть по-новому на известное, но и открывать новое в неизвестном, порождать идеи, далеко опережающие свое время. Вопросы об обстоятельствах появления столь яркого духовного феномена, об истинной сущности взглядов Маркса, его отношении к общекультурной и духовной традиции и, в перспективе,— о закономерностях становления марксизма — естественны. К ним мы и обратимся. Но сначала — самое необходимое из его философской биографии [1].

Мировоззренческие представления гимназической поры. Молодой Карл Маркс поступил в гимназию в г. Трире (1830 г.) и успешно окончил ее (1835 г.). Как отмечают современники, он выделялся среди своих сверстников отменным здоровьем и физической силой; по общему мнению, обладал исключительными способностями, был упорен в достижении целей, которые казались ему важными или были таковыми на самом деле, и последователен во всем, что касалось приращения знаний. Молодой Маркс быстро усваивал гимназическую премудрость, ему легко давалось изучение языков, как классических, «мертвых», так и современных, «живых». В аттестате зрелости, выданном Трирской гимназией, записано, что он хорошо переводит тексты с древнегреческого и латинского, «в особенности такие места, которых трудность заключается не только в особенно-

[1] Обстоятельства жизни молодого Маркса подробно освещены во многих специальных исследованиях биографического характера. Из трудов последнего времени выделяется работа Р. Ж. Лонге [23].

стях языка, сколько в сущности дела и в соотношении мыслей» [1, 1, *40*]. Школьные учителя быстро определили особые способности молодого Маркса по теоретическому постижению предмета мысли и логически последовательному ее изложению. Маркс со своей стороны вспоминал впоследствии о своих наставниках с большой симпатией; он писал, что они учили его по принципу — «пиши, как говоришь, и говори, как пишешь» [1, 1, *81*]. Сам Маркс ценил больше все же свои аналитические способности, как бы предчувствуя, что они будут ему более необходимы в том великом деле, которому он посвятит свою жизнь. Молодой Маркс усваивал, начиная с гимназических времен, понятия и представления просветительского рационализма [2], традиции Лессинга и Канта, Гете и Шиллера. Официальная система образования не слишком способствовала этому, но люди, которые были причастны к этой системе и должны были выполнять роль обычных «винтиков», отваживались на большее. Так, директор Трирской гимназии Иоганн Виттенбах, известный на Рейне историк, человек исключительно добрый и гуманный по натуре, сделал известным свое имя тем, что первым из официальных лиц выделил молодого Маркса как способнейшего из своих гимназистов. Виттенбах был, как и отец Маркса, с которым он находился в дружеских отношениях, большим поклонником философии Иммануила Канта. Либерал по убеждениям, он был в числе других основателей клуба либеральной Трирской интеллигенции под названием «Казино». Виттенбах способствовал во многом пробуждению у своего ученика интереса к философскому обсуждению интересовавших его предметов философского порядка и, в частности, пробуждению интереса к философской антропологии и нравственной философии кенигсбергского мыслителя [3]. Виттенбах ценил в юноше богатые природные задатки.

В обширной литературе по истории марксизма есть произведения, в которых философия самосознания принимается за начальную точку отсчета в философской эволюции Маркса. Между тем Маркс, как и Энгельс, получил определенное философское образование еще до того, как

---

[2] В современной западной литературе отмечается влечение молодого Маркса к античной культуре. Его взгляды на этот предмет сближаются с взглядами Шиллера и Гегеля. Все трое оцениваются в этом отношении как люди, увидевшие в древнегреческой культуре «идеальную модель для создания современной культуры» [78].

[3] Георг Менде отметил, что существеннейшим элементом мировоззрения молодого Маркса был привитый ему с гимназических времен философский деизм, т. е. особенная форма материализма XVII—XVIII вв. [28, *18*]. Нам это наблюдение представляется верным.

познакомился с гегелевской философией и с левыми гегельянцами. В этот самый начальный период становления философского самосознания Маркс, как и Энгельс, испытал влияние просветительской и рационалистической литературы XVIII века, Канта и Шеллинга, Лессинга и Фихте. Этот круг представлений и понятий первой молодости предохранил обоих от слепой веры в догматы гегелевского абсолютного идеализма. Мы покажем это ниже подробнее. Заметим пока, что уже в гимназии Маркс знакомится с кантовой теорией морали [4]. Возможно, что моральный ригоризм молодого Маркса был обязан отчасти этим прочно усвоенным еще с юношеских времен нормам просветительско-рационалистической этики. Эта этика была абстрактна, верно, но она же была проникнута духом гуманизма и веры в достоинство человека, что не могло не найти отклика в чуткой ко всему прекрасному душе молодого Маркса.

Историки протестантского толка рисуют Маркса-гимназиста в своем вкусе — как верующего и даже экзальтированного верующего, у которого и в мыслях и на языке постоянно было слово «бог» [58]. Однако это противоречит тому, что знают о молодом Марксе история и наука. Маркс пережил свой период юношеского романтизма, но быть молодым романтиком и быть экзальтированным протестантом — далеко не одно и то же. Вольнолюбивые мечты и просветительский рационализм Маркса-гимназиста были альтернативой протестантскому благочестию и приверженности к официальной ортодоксии. Он не был пиетистом. Это подтверждают, между прочим, сохранившиеся гимназические сочинения молодого Маркса. Самые замечательные из них «Следует ли причислять принципат Августа к счастливейшим в Римской империи?» (это сочинение было написано на латинском языке), «Единение верующих с Христом по евангелию от Иоанна, гл. 15, ст. 1—14, его сущность, безусловная необходимость и оказанное им влияние», а также более известные по литературе «Размышления юноши при выборе профессии», которые до сих пор вызывают споры среди марксоведов.

В сочинении о принципате Августа Маркс-юноша с первого взгляда как будто присоединяется к мнению историков Древнего Рима, считавших, что принципат — счастливейшее время в римской истории. Он сравнивает «эпоху Нерона», когда «убивали лучших граждан» и когда «царил гнусный произвол», с «эпохой Августа», когда «хотя исчез-

---

[4] Влияние Канта, известное почтение к его философии в семье Маркса отметил уже Ф. Меринг [30, *98*].

ла всякая свобода и даже всякая видимость свободы», но правление, тем не менее, было знаменито кротостью [1, 40, *595*].

Итак, гуманное правление без свободы лучше тирании при внешней видимости свободы? Молодой Маркс пытается понять суть проблемы и наметить конкретное решение исторической коллизии. В этом гимназическом сочинении появляется, таким образом, понятие, которое заняло вскоре столь видное место в миросозерцании Маркса и обсуждалось в докторской диссертации,— понятие *свободы*. Маркс-гимназист рассматривает не столько философскую, сколько политико-юридическую сторону вопроса и утверждает, что свобода римского народа, утерянная de facto, сохранилась при Августе лишь de jure — в канонах формальных статутов и норм. Формально римские законы времен Августа гарантируют римскому гражданину свободу. В глазах иноземцев авторитет римского гражданина именно в эту эпоху был наиболее высок. И тем не менее начавшееся разложение государственного организма было фактом. Император, стоявший во главе римского государства, олицетворял систему, которая лучше, чем республиканская система недалекого прошлого, обеспечивала римскому народу спокойствие и внутреннюю безопасность, но все это было спокойствием и безопасностью всеобщего политического рабства. Маркс-гимназист верно замечает, что спокойствие римского народа было обретено путем прекращения «партийных раздоров и споров». Взамен этого народ получил тиранический политический эквивалент: «...Август сосредоточил в своем лице все партии, все должности, всю власть, и, следовательно, верховная власть не могла расходиться сама с собой, что приносит высшую опасность любому государству, поскольку в результате этого его авторитет у чужеземных народов уменьшается, а общественными делами занимаются больше в силу честолюбия, чем ради блага народа» [1, 40, *595*].

В гимназическом сочинении сверкают мысли отнюдь не гимназические! «Спокойствие и безопасность» во всеобщем бесправии — такова цена политической тирании и мнимого благополучия народа. Общий же вывод автора сочинения таков, что «нельзя называть эпоху счастливой, если нравы, свобода и доблесть понесли ущерб или пришли в полный упадок...» [1, 40, *596*]. С точки зрения его социальных последствий деспотизм в лайковых перчатках ничуть не лучше деспотизма с окровавленными руками. Тем не менее в гимназическом сочинении не столько Августу, сколько идеальному принципу отдается должное: «...Большого ува-

жения заслуживает и тот человек, который хоть и имел возможность делать все, однако, достигнув власти, думал только о благе государства» [1, 40, *597*]. Маркс понял вскоре, что это — расчет на историческую случайность.

В сочинении явно выражен протест против деспотического произвола в монархическом государстве. Таким образом, Марксу не надо было усваивать демократическо-просветительские идеи о свободе: они налицо в этом сочинении, их следовало лишь развить и придать им бóльшую философскую и политическую основательность. Это было сделано в полемике против Савиньи и его теории «органического государства». Сочинение о принципате Августа подтверждает, что процесс формирования свободолюбивого по духу мировоззрения Маркса начался и, более того, зашел достаточно далеко. Идеальное, свободное, общество не может быть основано на ложных основаниях. Маркс-гимназист размышляет над вопросами, наиболее существенными для политической истории человечества и его культуры, для будущего человечества. Он возвращается к этим вопросам даже в таких гимназических сочинениях, которые внешне выглядят весьма абстрактными и даже историко-религиозными.

В суждениях Маркса-гимназиста немало от просветительского романтизма и нравственного ригоризма, но импонирует смелый полет свободолюбивой мысли. В единственном сохранившемся письме к отцу он оценил свои ранние воззрения, выраженные не только в сочинениях, но и в поэтической лирике, как «чисто идеалистические» [1, 40, *9*]. Это — верная самооценка. В определенной мере она может быть распространена и на его выпускное гимназическое сочинение «Размышления юноши при выборе профессии». В этом знаменитом, можно сказать необыкновенном для гимназиста, сочинении ярко выражено стремление посвятить свою жизнь служению еще абстрактно толкуемому идеалу человечества. Критерием силы и искренности юноши, избирающего будущий род деятельности, признается некий внутренний голос (сократов «демон») — как всегда ясное и непротиворечивое категорическое требование. Автор сочинения предполагает, что это требование изначально заложено и должно восторжествовать в молодом человеке, не испорченном тривиальным опытом и житейскими компромиссами [5].

---

[5] Ср полемику Т. Ойзермана с Е. Канделем относительно степени самостоятельности основных идей молодого Маркса в этом гимназическом сочинении [33, *45—46*]. Мы излагаем здесь точку зрения, которая не совпадает с обеими версиями.

Понятно, что «правила игры» требовали от гимназиста определения своего отношения к религии. Добропорядочность вероисповедания должна была быть удостоверена текстуально. И действительно, Маркс рассуждает в самом начале сочинения о боге — но как деист. Просвещенный протестантизм уживается в этом сочинении с настроениями юношеского романтизма и индивидуализма [6]. Беспредельная вера в возможности совершенствования общества и человека, если, оговаривается автор сочинения, они движутся в направлении к достойному их природе идеалу, согласуется здесь с его убеждением, что ради этой цели надо «возвысить себя и общество» [1, 40, *3*]. Маркс-гимназист понимает, что такое возвышение должно быть морально оправданным. Поэтому следует опереться на определенную теорию морали. Но на какую? Он достаточно знаком с современными и античными теориями морали и в состоянии заметить, что стоики, например, предлагают отрешиться от несовершенного мира и поэтому дают извращенное толкование морали; добродетель выглядит у них как «мрачное чудовище».

Эпикурейство как альтернатива стоицизму не удовлетворяет его потому, что предлагает «поверхностную философию». Гимназическое сочинение — первое свидетельство пробудившегося у Маркса интереса к философским течениям, которым он спустя несколько лет уделит столько внимания в подготовительных материалах к докторской диссертации и в самой диссертации.

Человек должен найти истинную философию жизни. Маркс видит существенное отличие человека от животного в свободе выбора и решения. Животное находится в плену инстинктов и обстоятельств, человек же способен ошибаться в своем выборе и даже в своем мнении о собственном предназначении, может счесть необходимым для себя то, что в действительности является случайным для его бытия, не выражает его сущности. Но как бы то ни было, он всегда осуществляет выбор и принимает решения, которые субъективно расценивает как верные.

В гимназическом сочинении осуждается тщеславие, которое скорее всего ведет к неверному выбору; руководствуясь тщеславием, «мы почувствуем, что наши желания не удовлетворены, что наши идеи не осуществились, мы

---

[6] Аргументация Маркса-гимназиста в этом пункте соответствует основным идеям труда И. Канта «Религия в пределах только разума» [16, *78—278*]. Можно определенно утверждать о знакомстве молодого Маркса с этим трудом, скорее всего при содействии отца или Виттенбаха.

станем роптать на божество, проклинать человечество» [1, 40, *4*]. Мысль, что единственно тщеславие — причина недовольства положением, ропота на бога и проклятий в адрес человечества при неосуществлении собственных желаний — следствие скорее всего официально-гимназических установок на «скромность» учащихся.

Известная дуалистичность понимания общественной жизни, навеянная религиозно-идеалистическими реминисценциями, подтверждается тут же и рассуждением о «конечности» человека, об ограничениях, накладываемых физической организацией индивида, пренебрежение к которым может превратить жизнь в «злосчастную борьбу между духовным и телесным принципом» [1, 40, *5*]. В связи с этим Маркс-юноша отмечает значение «необходимых способностей», отсутствие каковых вызывает «презрение к самому себе», а присутствие — духовный подъем и стремление стать достойным членом общества, могущим «осуществить свое призвание» [1, 40, *5*]. В общем существует сумма условий, как способствующих свободе выбора и деятельности, так и ограничивающих свободу индивида, в том числе свободу выбора профессии. Верный выбор (окончательность этого выбора зависит от самосознания конкретного человека) придает индивиду уверенность в своих силах, укрепляет чувство его собственного достоинства, возвышает его над толпой и приносит удовлетворение результатами труда.

Замечательно заключение сочинения; в нем Маркс-гимназист опирается на альтруистические идеи нравственной философии просветителей XVIII века: «Если человек трудится только для себя, он может, пожалуй, стать знаменитым ученым, великим мудрецом, превосходным поэтом, но никогда не сможет стать истинно совершенным и великим человеком» [1, 40, *7*]. Решающее — «благо человечества». А кто же истинно велик? Молодой Маркс отвечает на этот вопрос следующим образом: «История признает тех людей великими, которые, трудясь для общей цели, сами становились благороднее; опыт превозносит, как самого счастливого, того, кто принес счастье наибольшему количеству людей...» [1, 40, *7*] [7]. Таковы основные идеи выпускного гимназического сочинения. Оно подтверждает высокий интеллектуальный потенциал автора и свободолюбивый характер его убеждений. Вместе с тем, вопреки имеющемуся

---

[7] Последние слова фразы — утилитаристский мотив. Молодой Маркс был знаком, по-видимому, с сочинениями Гельвеция и Бентама; сочинения этих авторов были в библиотеке фон Вестфалена, а Маркс-гимназист свободно пользовался ею.

в марксологической литературе мнению, его следует рассматривать как юношеское сочинение просветительско-рационалистического характера.

Умонастроения студенческой поры. Маркс окончил гимназию летом 1835 г. В октябре того же года он, по желанию отца, поступил на юридический факультет Боннского университета, не блиставшего именами первой европейской величины. Тем не менее среди профессоров университета были люди незаурядные, например один из ведущих философских романтиков Август фон Шлегель. 22 октября 1836 г. Маркс поступил на юридический факультет Берлинского университета, где продолжил изучение юриспруденции. Но его юношеской энергии хватает на многое: молодой Маркс изучает курсы, которые выходят за рамки чисто юридического образования. Слушает лекции двух корифеев, один из которых стал вскоре его идейным противником (Савиньи), а другой (Ганс) — любимым учителем, к которому Маркс сохранил уважение до конца жизни. Его также влечет к себе мир древнегреческого языка и литературы, он читает и классиков древнегреческой философии и восхищается ими. Он начинает писать трагедии, но не заканчивает их, пишет стихи о любви к Женни, набрасывает сатирический роман («Скорпион и Феликс») и т. п. [8]

Маркс в этот начальный период берлинской жизни никак не мог решить, где же лежит центр тяжести его духовных интересов и куда направить основные усилия. Как молодого романтика его не удовлетворяла действительность — она не соответствовала его абстрактному идеалу. Он признавался, что его увлечениям сопутствовали не всегда основательные «нападки на современность» [1, 40, *9*]. Известно, что романтиков, как и анархистов, обычно не удовлетворяет любая действительность, и заявление Маркса было в сущности самокритикой: он начинает понимать, что его дальнейшему развитию мешает больше всего все еще неглубокие знания реального мира; необходимо, следовательно, систематическое и непредвзятое изучение действительности. С чего начинать? Руководящим принципом, ариадниной нитью в лабиринтах жизни — общественных отношений и личной деятельности — должен быть принцип *общественной пользы.* Это убеждение у него сложилось прочно, и он обязуется его придерживаться. Молодой задор и нетерпимость к рутине находят выход в эпиграммах. Маркс ополчается в них, подражая отчасти Шиллеру, против тех, кто не естествен,

---

[8] Подробнее об этих сторонах деятельности Маркса-студента см.: [18, *105—114*].

т. е. не следует голосу разума, кто привержен к заботам мелочно-индивидуального бытия, кто не следует призывам духа времени, не имеет прочно усвоенных, одушевляющих его натуру человеческих идеалов. Морализаторская тенденция эпиграмм подкрепляется нападками на догмы теологии и мистику, вплоть до обвинения в общественном аморализме.

Одна из эпиграмм молодого Маркса «Аморальная и мистическая литература» (из альбома его сестры Софи) характерна в этом отношении:

Вы два замутненных потока,
Неведомых каких-то стран,
Текущих с грязного истока
В забвенья океан.
Ваш мерзкий запах, без сомненья,
Пугает каждого с порога,
Родя у черта восхищенье
И возмущение — у бога [9].

В печати впервые появился не Маркс-философ, а Маркс-поэт. Он опубликовал стихотворение из цикла, который в его поэтической тетради носил название «Неистовые песни». Название было по характеру автора. Впрочем, он был критичен и вскоре признался, что ни опубликованное, ни неопубликованное не подтверждают присутствия у него большого поэтического дарования.

Маркс-студент, руководимый наставлениями отца, обращается к более тщательному изучению права. Он увлекается лекциями по философии права Эдуарда Ганса, выдающегося ученика Гегеля и кумира гегельянской интеллигенции конца 30-х годов.

Многое для понимания философских интересов, представлений и понятий Маркса в эту пору дают письма к нему отца. Так, из упоминания «Антропологии» Канта как произведения хорошо знакомого обоим становится ясным, что отец и сын обсуждали идеи кантовой антропологии еще до поступления молодого Маркса в Боннский университет. И. Кант видел в антропологии особенную науку с большими перспективами, занимающуюся человеком и дающую достоверное знание по вопросу «Что есть человек?». Этому вопросу посвящена, в частности, его работа «Антропология с прагматической точки зрения» (1788). Возможно, что Г Маркс напоминает сыну об этом труде потому, что Кант аргументирует в нем в пользу «разумной умеренности».

---

[9] Перевод с немецкого наш.— *Авт.*

Молодой Маркс продолжал изучение антропологии и в ее шеллингианском варианте, слушая лекции Стеффенса по антропологии.

Генрих Маркс предпринимал все возможное, чтобы убедить сына избавиться от идеалистического романтизма и в особенности от его жизненных последствий, быть более практичным, более внимательным к требованиям основной профессии, юриспруденции. Молодой Маркс глубоко уважал мнение отца, письма которого способствовали пересмотру юношески-романтизированных представлений [10], но он навсегда остался «внепрактичным» в узкожитейском смысле этого слова.

Ответное письмо Маркса-студента (от 10 ноября 1837 г.) подводит некоторые итоги идейного поворота. Он сообщает, что чувствует потребность «обозреть орлиным взором мысли прошедшее и настоящее, чтобы таким образом осознать свое действительное положение» [1, 40, *8*]. Итак, откуда и куда... Эта потребность «обозреть», рассуждает молодой студент, оправдана, она выражает не одно его субъективное настроение, а соответствует общей потребности духа; Маркс тут же ссылается на всемирную историю, которая «любит устремлять свой взор в прошлое». Мысли о «духе» — гегелевского происхождения. Гегель и его философия, как свидетельствует письмо, уже привлекли внимание молодого мыслителя. Он убежден, что начало изучения им этой философии — «увертюра к новой большой поэме» [1, 40, *8*], и считает себя обязанным сказать отцу о своем новом отношении к прежним философским кумирам, прежде всего к Канту.

Кант осуждается в этом письме. Основания осуждения следующие. Кант создал мировоззрение, построенное на принципе «математического догматизма». При кантовом догматизме «субъект ходит вокруг да около вещи, рассуждает так и сяк, а сама вещь не формируется в нечто многосторонне развертывающееся, живое» [1, 40, *10*]. Иными словами, здесь отсутствует идея становления, развития. Догматическому мировоззрению следует противопоставить мировоззрение конкретное, основанное на знании действительности,— как «выражение живого мира мыслей». Им являются «право, государство, природа, вся философия: здесь нужно внимательно всматриваться в самый объект в его развитии, и никакие произвольные подразделения не должны быть привносимы; разум самой вещи должен здесь

---

[10] М. А. Лифшиц относит начало этого процесса к середине 1837 г., когда «в душе мечтателя происходит внутренний раскол» [22,72].

развертываться как нечто в себе противоречивое и находить в себе свое единство» [1, 40, *10*]. Трансцендентальный идеализм находит опровержение в объективной диалектике гегелевского образца.

Самостоятельны ли эти суждения молодого Маркса? Конечно, это его суждения, но суждения, являющиеся переложением уже освоенных им гегелевских мыслей. Он владеет ими достаточно свободно. Обращают на себя внимание слова о «вещах», о «разуме самой вещи» и т. п. Они не вполне гегелевские: у Гегеля речь идет не о разуме вещи или вещей, а о Разуме с большой буквы, т. е. о вполне идеальном начале. Возможно, что эти суждения являются отголоском бурных дискуссий в «Докторском клубе», споров с Бруно Бауэром, следствием жадного изучения гениальным студентом вопросов, уже обсуждавшихся в философии конца XVIII — начала XIX в., в том числе и в немецкой классической философии (Кант, Шеллинг). Маркс занимал в этих спорах вполне самостоятельную позицию. Об этом свидетельствуют воспоминания членов «Клуба».

В истолковании права также слышатся мотивы гегелевской философии права. Маркс отвергает свой прежний взгляд на «развитие мысли в положительном римском праве», считая, «по Гегелю», что развитие мысли в праве не может быть чем-то «отличным от формирования понятия права». Понятие же есть «посредствующее звено между формой и содержанием» [1, 40, *11*]. В письме ощущается влияние лекций популярного в студенческой среде профессора Эдуарда Ганса — большого знатока истории и теории права. В общем, как Маркс признается отцу, «стало ясно, что без философии мне не пробиться вперед». Все говорило за то, что ему придется «кинуться в ее объятия» [1, 40, *13*]. Речь шла, разумеется, об «объятиях» философских систем. Первые итоги этого порыва были не слишком воодушевляющими: дело кончилось тем, что студент, по его словам, «сочинил новую метафизическую систему принципов», которая вскоре была заброшена также, как и предшествовавшие ей. По-видимому, молодой Маркс пытался сохранить в ней верность кантовскому критицизму и априоризму, но понял, что это — пройденная ступень и построить глубокое обоснование философии права на этих принципах невозможно.

Письмо — признание свершившегося разрыва с кантовским и фихтевским идеализмом. Кантовский трансцендентальный идеализм осуждается во многом из-за присущего ему формализма, схематизирующего живой поток жизни и мысли, а также из-за агностицизма. Маркс еще не знает,

куда он пойдет дальше: субъективный идеализм Фихте, по мнению Маркса, слишком уж непосредствен. В нем к тому же явно проглядывает противоречие между представлениями о существующем и должном. Если, рассуждает он, следовать должному Фихте, то теряется контакт с действительностью. Этот идеализм, следовательно, романтичен [1, 40, *14*].

К сожалению, до нас дошло лишь одно из многочисленных писем молодого Маркса к отцу; возможно, что в несохранившихся письмах процесс преодоления философии Канта и Фихте был представлен более полно. Тем не менее и это письмо дает определенное представление об этом процессе. Маркс сообщает, что он покушался на составление «системы».

Молодой Маркс пишет отцу о своем твердом решении обратиться к гегелевской философии. Известен еще один документ, свидетельствующий о его обращении к гегелевской диалектике. Это — его сочинение «Клеант, или об исходном пункте и необходимом развитии философии». Известно, что Гегель считал этот вопрос одним из важнейших в философии. В письме к отцу Маркс сообщил, что «Клеант» — плод «огромных умственных усилий», произведение, написанное concinne (тонко.— *Авт.*). В действительности «Клеант» — юношеское, еще незрелое, произведение, отразившее увлечение студента понятиями немецкой классической философии. Автор стремился объединить в духе раннего Шеллинга науку и искусство и показать пути развития духа или «божества» — в духе Гегеля. Дух исследуется, по словам Маркса, в таких его проявлениях, «как понятие в себе, как религия, как природа, как история» [1, 40, *15*]. Он стремится, следовательно, более тонко, чем это сделал Гегель, обосновать существенные понятия гегелевской системы, но терпит неудачу. К своему удивлению, молодой Маркс обнаружил, что выводы «Клеанта» оказались повторением «начала гегелевской системы». Он понял, что попал в тиски абсолютной системы, от которой, казалось бы, избавился, даже «преодолел» ее: «От досады я несколько дней совершенно не был в состоянии думать...» [1, 40, *15*]. Он пришел к верному выводу: надо преодолевать подражательный образ своих мыслей.

Г. В. Плеханов удивлялся, «как мог такой гениальный ум, как Маркс, увлекаться «Феноменологией» Гегеля после «Критики чистого разума» Канта, который, казалось, навсегда разрушил возможность туманных метафизических построений?» [35, *327*]. Впрочем, Г. В. Плеханов сам же предлагает объяснение этому когда ссылается на «жизнен-

ные причины», а также метафизические опасности, подстерегающие каждого, кто попал под влияние кантовой «метафизики». Молодой Маркс понял опасность критического догматизма и в гегелевской «Феноменологии духа» увидел отрицание кантовского антиисторизма. Следует также иметь в виду, что отношения в левогегельянской среде, в частности в «Докторском клубе», были таковы, что незнание «Феноменологии духа» просто исключалось.

Сообщая о своем изучении философии права, включая конкретные формы наличного права, Маркс-студент пишет, что он стремится быть последовательным и «провести некоторую систему философии права через всю область права». В итоге у него и здесь получилась своя система, основой которой была «метафизика права». Все это было «из головы». Но «из головы» не означало — только из собственной. Будущий правовед признается, что он использовал отдельные идеи Канта, во всяком случае оказалось, может быть неожиданно для него самого, что заветная система «соприкасается со схемой Канта» [1, 40, *13*]. Подобно тому, как в области поэзии он пришел к выводу, что его поэтическое творчество носит характер формального сочинительства, ибо лишено «вдохновенного полета идей», так и в теории права ему пришлось убедиться в отсутствии такого вдохновенного полета и «в непригодности как этой системы, так и всех моих прежних попыток». Маркс убеждается, что больше всего в философии права он позаимствовал все же не у Канта, а у другого классика: «...Все это на манер Фихте, только у меня современнее и бессодержательнее» [1, 40, *10*]. Он иронизирует по поводу своего бесплодного системосозидания и осуждает себя за юношеский идеализм.

Некоторые подробности системосозидающего творчества, содержащиеся в этом самоотчете, особенно любопытны. Оказывается, что молодой теоретик права разделил философию права «на учение о формальном и материальном праве» или «на договорное и внедоговорное» право. К тому же в своей системе права он использовал «трихотомическое деление».

Ознакомившись с работой Савиньи «Право владения», Маркс обнаружил, возможно под влиянием лекций Э. Ганса, что он повторяет ошибку главы исторической школы права, которая проистекает из предположения, будто содержание и форма общественных отношений могут развиваться отдельно друг от друга. Разделяя это предположение, Маркс-студент получил не реальную форму права, а «нечто вроде письменного стола с выдвижными ящиками, в которые я насыпал затем песку» [1, 40, *11*].

Ганс (и Гегель) помогли ему уяснить, что диалектическое движение содержания нельзя изображать субъективистски, с помощью заранее принятых схем. Маркс отказывается от безбрежной формализации права: «Форма может быть только дальнейшим развитием содержания». Только в этом случае можно выразить «дух права и его истину» [1, 40, *11*]. Ясно, что это уже гегелевские мотивы.

Во всех этих признаниях молодого Маркса заметна усиленная проработка идей классической немецкой философии, в том числе в области философии права; заметно также стремление разобраться в других влиятельных теориях права; видно, что он не отдает предпочтения ни одной из систем, но заметно и то, что он еще не может подняться над этими системами, хотя и начинает понимать их ограниченность.

Первым нелицеприятным критиком произведений молодого Маркса, философских и художественных, был отец. Генрих Маркс был убежден, что его первенец обладает незаурядными способностями, думал, что из него получится выдающийся юрист, и не упускал случая, чтобы внушить ему мысль о необходимости постоянного пополнения знаний. Он требовал от сына глубокого проникновения в сущность изучаемого, терпеливого посещения университетских лекций и т. д.

Тебе, писал он сыну, «предстоит еще долгая жизнь — для твоего блага и блага твоей семьи и, если предчувствия меня не обманывают, для блага всего человечества» [1, 40, *613*]. Последние слова знаменательны, если учесть, что они обращены к молодому человеку, ничем еще себя замечательным и общественно значимым не проявившему. Но отец не побоялся высказать это сыну, будучи убежден, что такая похвала и высказанная им надежда не вскружат ему голову.

Университет. Относительно ранней фазы становления мировоззрения молодого Маркса существуют различные версии. Естественно, что высказываются и разные мнения об основных этапах его идейного развития. Т. И. Ойзерман, возражая против «дробной периодизации» этого процесса, предлагает «говорить о становлении мировоззрения вообще» [33, *42*]. Мы понимаем смысл этого предложения [11]. Не-

[11] Т. И. Ойзерман полемизирует с Н. И. Лапиным, предложившим то, что он называет «дробной периодизацией» [21]. Н. И. Лапин внес впоследствии некоторую коррекцию в свою периодизацию, предлагая признать «два основных этапа» идейного развития К. Маркса и Ф. Энгельса (1842—1844 гг. и 1845—1848 гг.). Это — возвращение к старой, общепризнанной периодизации, что само по себе неплохо [27, *36*]. Пе-

сколько неясен, правда, объективный критерий «дробности» или «недробности» в периодизации — вопрос сам по себе сложный. Впрочем, любая периодизация может быть уточнена при строгом следовании историческим фактам. Обратимся к ним. Как было отмечено выше, Маркс по совету или, скорее, по требованию отца оставил Боннский университет и поступил в октябре 1836 г. в Берлинский университет. Философский факультет в Берлине был средоточием умственной жизни прусской интеллектуальной элиты, здесь преподавали Шлейермахер, Тренделенбург, Э. Ганс, Бр. Бауэр и др. Марксу не посчастливилось слушать самого Гегеля, как его слушали старшие современники и друзья: Бруно и Эдгар Бауэры, Генрих Гейне, Людвиг Фейербах, К. Шмидт (будущий Макс Штирнер) и др. Но он посещал лекции учеников великого диалектика и не остался незамеченным ими. Эдуард Ганс, который читал курс истории и теории права, и Габлер, читавший логику, отличали его от других студентов. Это косвенно подтверждает Выпускное свидетельство Берлинского университета, где отмечено, что студент Маркс «с превосходным прилежанием» слушал лекции профессора Габлера и «с отличным прилежанием» лекции профессора Ганса.

Некоторые западные исследователи изображают Маркса-студента безоговорочным поклонником взглядов того или иного профессора Берлинского университета. Так, С. Хук утверждал, что Маркс был любимым учеником шеллингианца Стеффенса, а также Риттера [77] [12]. Г. Хиллман считает Маркса не менее любимым учеником Эдуарда Ганса [76]. Разумеется, нет ничего удивительного в том, что профессора выделяли Маркса. Но что из этого следует? На наш взгляд, только то, что Маркс был добросовестным студентом, а его живой ум импонировал старым профессорам, которые видели в нем будущего серьезного ученого. Однако Хук, а вслед за ним и Шульц используют объективный исторический факт для построения идеологически окрашенной спекуляции. Маркс оказывается у них убежденным шеллингианцем. Шульц настолько уверовал в свое представление, что, не замечая Марксовой критики Шел-

---

риод до 1842 г. здесь не рассматривается в качестве самостоятельного. Это — «период юношеских исканий». Нам представляется, что название «юношеские искания» не вполне адекватно этой поре идейного возмужания Маркса и Энгельса. Ср. периодизацию Хиллмана, отстаивающего, в общем, верный взгляд о «догегельянском периоде» в идейной эволюции Маркса [76].

[12] Г. В. Плеханов назвал Стеффенса «одним из академических учителей Маркса» [35].

линга, признает в Марксе философа-шеллингианца вплоть до 1844 года (!). Он утверждает, что Маркс «бросает» в этом году философию и переходит к политэкономии и практике [106].

Во всем этом верно лишь то, что в ранних натурфилософских высказываниях Маркса встречаются суждения, сходные с отдельными положениями Шеллинга. Мы упоминали об этом выше. На Шеллинга молодых лет он и его друзья смотрели как на провозвестника свободы, как на мыслителя, открывшего новые горизонты философскому духу. Однако высказывания Маркса-студента в шеллингианском духе вкраплены в высказывания, подчас противоречащие идеям Шеллинга. Так, он обнаруживает знакомство с идеями Эпикура и Демокрита, Аристотеля и Бэкона, Канта и Гегеля. Из этого следует, что у Маркса были великие учителя в философии и привязывать мировоззрение молодого Маркса к влиянию какого-то одного, даже выдающегося, мыслителя неверно [13].

Творцы подобных версий не учитывают, помимо всего прочего, то, что Маркс самым тщательным образом занимался самообразованием. В письме к отцу он сообщает, что прочитал «Скорбные элегии» Овидия, «Лаокоон» Лессинга, «Историю искусств» Винкельмана [1, 40, *14*]. Изучая философию, он читает «Риторику» Аристотеля (частично он перевел ее для себя с древнегреческого на немецкий), «О приращении наук» «знаменитого Бэкона Веруламского» [1, 40, *15*]. Он прочитал также знаменитый диалектический диалог — «Эрвина» Зольгера. Маркс читал в это время все же больше всего труды по теории права. Так, он сообщает о прочтении «Уголовного права» Клейна, работ Савиньи, трудов по уголовному праву Фейербаха (отца Л. Фейербаха), Гролемана и других. Он изучает историю, в частности сочинения Тацита, а также биологию, читая книгу Геймаруса «О сложных инстинктах животных». Круг его научных интересов широк, и это стремление к энциклопедичности знания не оставляет его и в последующие годы.

Поворот к Гегелю. Молодой Маркс прошел солидную философскую школу. Его знания в философии и истории философии были прочными, а круг философских интересов широким. Он изучает в свои университетские годы сочинения Спинозы, в частности его «Письма». Его привлекают

---

[13] Цви Розен объявил недавно об определяющем влиянии на молодого Маркса «доцента Бруно Бауэра» [115]. Это также из области фантазий, где абсолютизируется одно из обстоятельств, хотя и существенных, идейного развития молодого Маркса.

произведения Лейбница, и он искренне сожалеет, что в философии после «неба — Лейбница» появилась «каморка при школе — Вольф», а после «философа Канта» — «кавалер Круг». Он — против эпигонов, которые губят дело великих учителей. Маркс знакомится также с сочинениями английских эмпириков и материалистов — Бэкона, Юма и Локка.

Он писал в письме к отцу от 10 ноября 1837 г.: «Во время болезни я ознакомился с Гегелем, от начала до конца, а также с работами большинства его учеников» [1, 40, *16*]. Это «от начала до конца» вряд ли можно принимать на веру безусловно; по-видимому, он проштудировал в это время «Энциклопедию философских наук» и некоторые другие работы. К этому времени Маркс стал членом «Докторского клуба» — объединения группы левых гегельянцев, мечтавших об академической карьере. Маркс гордился этими связями. Чувство это объяснимо: молодое поколение философов Берлинского университета признало его «своим». Маркс поражал этих интеллектуалов природными способностями, обширными знаниями и стремлением во всем дойти до корня. Гегель, как уже отмечалось, при первом чтении произвел на него вовсе не благоприятное впечатление. Более того, Маркс испытал недоумение; больше всего его возмущала неприкрытая претензия на абсолютное знание и объяснение всего и вся. Тем не менее он отдавал должное гегелевской интуиции.

В письме к отцу он откровенно признается, что ему не нравилась в гегелевской философии «ее причудливая дикая мелодия» [1, 40, *15*]. Маркс сочинил даже эпиграмму, назвав ее «Гегель». Гегель говорит о себе в этой эпиграмме так:

Открыл я творца и дух я постиг,
И горд словно бог во вселенной:
В сверкающем море мыслей своих
Нашел я алмаз драгоценный [14]

Гегеля он упрекает, следовательно, за субъективистское видение мира, которое никак не подтверждает абсолютности рекламируемого им панлогизма [15]. В другом своем юношеском творении, в «Клеанте», молодой философ откровенно

---

[14] Перевод с немецкого наш.— *Авт*

[15] Современные теологи предпринимают все возможное и невозможное, впрочем безуспешно, для сближения гегелевской философии с теологией, рассматривая ее как одну из теологических конструкций. Они применяют сходный подход, называемый ими «христианскими комментариями», и к Марксу, у которого обнаруживают ранний «религиозный период развития».

признается, что попал в «объятия врага». Он понимает, что не следует подчинять свое мышление «дикой мелодии» этой философии, и тем не менее логика Гегеля захватывает его воображение. Но он не верит этой философии безусловно. Гегелевский способ аргументации не убеждает его вполне. Его просветительско-рационалистические представления не допускают веры в столь абстрактную логику. Молодой Маркс признается, тем не менее, не без огорчения: «Приходится сотворить себе кумира из ненавистного мне воззрения» [1, 40, *16*]. В романе «Скорпион и Феликс» герой романа с некоторой наивной убежденностью употребляет к месту и не к месту понятия единства противоположностей, ничто, нечто, абстрактного, конкретного и т. п. Как и подобает молодому романтику и гегельянцу высшее выражение конкретного он находит в женщине [1, 40, *535*].

Однако молодой гегельянец достаточно критичен: он видит, что гегелевская философия построена на идее удвоения мира; рядом с предметно-чувственным миром, с телесной природой эта система воздвигает духовную природу, признаваемую к тому же за первичную. Маркс еще идеалист, и его привлекает в этой духовной природе то, что она в изображении Гегеля «столь же необходима, конкретна и имеет такие же строгие формы, как и телесная» [1, 40, *15*].

Он замечает, что гегелевская диалектическая логика предполагает проникновение «в самый объект в его развитии, и никакие произвольные подразделения не должны быть привносимы; разум самой вещи должен здесь развертываться как нечто в себе противоречивое и находить в себе свое единство» [1, 40, *10*]. Это — новая идея. Видно, что для Маркса понимание существенного в гегелевской философии отнюдь не тождественно ни гегелевскому, ни бауэровскому пониманию. Эта ориентация на объект эвентуально вела к рассмотрению всей проблемы в материалистическом смысле. Например, слова: «От идеализма,— который я, к слову сказать, сравнивал с кантовским и фихтевским идеализмом, питая его из этого источника,— я перешел к тому, чтобы искать идею в самой действительности. Если прежде боги жили над землей, то теперь они стали центром ее» [1, 40, *14*] не обязательно истолковывать как некритическое изложение «точки зрения объективного идеализма Гегеля». О. Корню отметил, что в то время как многие левые гегельянцы «вернулись от Гегеля к Фихте, чтобы оторвать дух от конкретной действительности и таким образом придать ему абсолютную силу и автономию, он (Маркс.— *Авт.*) воспринял самое существенное из гегелевской философии — понятие внутренней связи духа и кон-

кретного мира и их органического развития» [18, 1, *177*]. Это — верное наблюдение.

«Идея в самой действительности» отнюдь не равноценна, к тому же, гегелевской «идее над действительностью», где действительность является отчуждением идеи, ее приложением. Маркс, сообщая о своем обращении к философии Гегеля, дает понять, что отнюдь не все принимает в ней. Это подтверждают как употребляемые им по отношению к гегелевским канонам выражения «захотел... убедиться», «не хотел больше заниматься...», «хотел испытать...», на которые почему-то не всегда обращают внимание, так и вполне ясно выраженные критические замечания о сути гегелевского метода и характере его смысла.

Натура Маркса была не такой, чтобы он мог позволить себе быть слепым приверженцем гегелевской системы. К тому же среди его университетских учителей, к мнению которых он прислушивался, были не одни гегельянцы. Одним из ведущих профессоров университета был в это время Адольф фон Тренделенбург, выдающийся кантианец 30—40-х годов. В университете было сильно также влияние учеников Шлейермахера, которые только что издали его «Диалектику» (1837). Маркс интересовался и внеуниверситетскими светилами философии. Так, он наводил справки об Артуре Шопенгауэре.

Уже в это время Маркс был вполне самостоятельным в своих суждениях. Когда Бауэр попросил своего друга написать доброжелательную рецензию на только что изданную при его участии гегелевскую «Философию религии», Маркс уклонился от этого «домашнего задания», ибо не хотел писать ничего, что противоречило бы его теоретической совести и тем более публично защищать гегелевскую концепцию религии, идеи которой он не разделял уже в это время.

Члены «Докторского клуба». Маркс, поступив в Берлинский университет, очень скоро познакомился с человеком, который стал его «многолетним другом» (так сказал он впоследствии в письме к Людвигу Фейербаху). Это был Бруно Бауэр, доцент Берлинского университета. Хотя он был старше Маркса на девять лет, он признавал интеллектуальные способности своего младшего друга безоговорочно, восхищался его умом и характером.

Известная общность философских интересов и намерений Маркса и Бауэра в «берлинские годы» несомненна. Их сближал дух оппозиционного свободомыслия и демократического бунтарства, а также критическое отрицание изрядно надоевших еще со времен домашнего и гимназического воспитания догм заплесневелой феодально-клерикальной идеологии.

Однако полного единства взглядов между Марксом и Бауэром не было даже в эту золотую пору их дружбы.

Маркс засвидетельствовал свое уважение к университетской деятельности Бауэра тем, что посетил в летний семестр 1839 г. его лекцию по критике Ветхого завета, в частности пророчеств Исайи. Посещение Марксом лекции Бр. Бауэра отмечают многие исследователи — от Корню до Розена — как эмпирический факт. К этому можно добавить интерпретацию. В Библии пророчества Исайи — наиболее гневное выражение социального протеста низов («награбленное у бедного — в ваших домах», «исцеляйте страждущих, провозглашайте свободу порабощенным» и т. п.). Лекция Бауэра могла звучать поэтому как оппозиционная проповедь. То, что Маркс посетил именно лекцию о пророчестве Исайи, означает его одобрение революционно-демократической направленности пророчеств, к тому же подтверждает революционно-демократическую направленность его собственного мышления.

Бруно Бауэр и Альфред Рутенберг (последнего Маркс рекомендует в письме отцу как «ближайшего из моих берлинских друзей») ввели его в так называемый Докторский клуб. Громкое название «Клуб» было навеяно воспоминаниями о славных днях Великой французской революции, в которой роль политических клубов, в особенности якобинского, была велика. К тому же Бруно считал себя немецким наследником французских якобинцев. Это была общая романтическая ностальгия по славному прошлому. Молодые люди собирались в одном из берлинских кафе — в Красном зале кафе «Штехели». Это были гегельянцы по своим философским убеждениям, преподаватели, журналисты, студенты, верившие в свою звезду. Среди них были Альтгауз и братья Бруно и Эдгар Бауэры, Маркс и Кёппен, Мейен и К. Шмидт, Рутенберг и Штирнер.

Маркс писал отцу: «Благодаря частым встречам с друзьями в Штралове, я попал в «Докторский клуб...» [1, 40, *16*]. Уже само приглашение в «Докторский клуб» означало признание способностей молодого Маркса. Маркс оценивал вступление в «Докторский клуб» как большое личное достижение. Он писал отцу, что в клубе свободно сопоставляются «противоположные друг другу взгляды». Это импонировало ему. Отец встретил известие о вступлении сына в клуб с пониманием и отвечал ему: «Участие в кружке мне нравится — можешь мне поверить — больше, чем участие в пирушках. Молодые люди, которые находят удовольствие в таком единении,— это, конечно, люди образованные, и они сознают свою ценность в качестве будущих достойных граж-

дан государства яснее, чем те, главное достоинство которых — необузданность» [1, 40, *604—605*].

Свобода, с которой Маркс и его друзья обсуждали самые различные вопросы, радовала его. Он чувствовал, как «все крепче становятся узы, связавшие меня самого с современной мировой философией» [1, 40, *16*]. Он приходит к выводу, что философия Гегеля имеет мировое значение. Особый смысл он видел в идее отрицания. Молодой философ, воодушевленный открывающимися философскими горизонтами и поощряемый критическим настроением друзей, сообщает также, что его «охватило настоящее неистовство иронии, что́ легко могло случиться после того, как столь многое подверглось отрицанию» [1, 40, *16*]. Он понимает, что это «неистовство» должно иметь свои пределы, что остановиться на одном «неистовстве» — значит обеднить свой дух и свое понимание окружающего. Эта самокритичность отличала его от тех членов «Докторского клуба», которые позже образовали кружок «Свободных» (Э. Бауэр, Э. Мейен, М. Штирнер) и продолжали «неистовствовать», вплоть до революции 1848 года, отвергая все и всех.

Маркс установил хорошие личные отношения почти со всеми членами «Докторского клуба». Исключение составил Э. Мейен, в котором Маркс разглядел сразу же фразера и политического карьериста. Действительно, после революции 1848 года Мейен переметнулся в лагерь реакции, став редактором консервативной газеты.

Впрочем, это — общая судьба многих мелкобуржуазных радикальных героев фразы. Из-за хлеба насущного они, остепенясь, умеряют свои «революционные» аппетиты. Дискуссии в «Докторском клубе», споры о философии и ее проблемах были дополнены заинтересованным обсуждением текущей политики, а также идеологических коллизий, в особенности обстоятельств полемики с клерикалами. Следствием было вынесение вполне радикальных приговоров обществу и времени.

Полемика Штрауса с теологами, теологов со Штраусом, Штрауса с Фейербахом и Бр. Бауэром, а также Бауэра со Штраусом, Лео с «гегелингами», Руге, Мейена и других с «литературным доносчиком» Лео, а также другие события бурной полемики предреволюционной поры способствовали духовному развитию Маркса. Он все глубже понимал жизнь, политику, философию, религию. Берлинские радикалы верили в его талант, хотя и не догадывались о том, какое применение найдет он в будущем. Э. Мейен пишет А. Руге в начале 1841 г. об «остром уме» «очень способного молодого гегельянца» — Маркса.

К середине 1841 г. мнение о Марксе среди его друзей и знакомых как о выдающемся уме стало почти всеобщим. Мозес Гесс в письме к Б. Ауэрбаху от 2 сентября 1841 г. произносит целый панегирик своему молодому другу. По его словам, молодой Маркс как философ умен и глубок как никто, что он превосходит не только Штрауса, но и Фейербаха. Эта оценка в устах Гесса, который полемизировал с обоими названными им левыми гегельянцами, вполне объяснима. Маркс, развивает Гесс свою мысль, является «величайшим, может быть, единственным из ныне живущих, настоящим философом». Доказательства следующие: как философ он «сочетает с глубочайшей серьезностью самое едкое остроумие; вообрази себе соединенными в одном лице Руссо, Вольтера, Гольбаха, Лессинга, Гейне и Гегеля...» [91, I, 2, *261*]. Это мнение обычно для впечатления, которое молодой Маркс вызывал в окружающих и наблюдающих его. Так, Юнг сообщает А. Руге в письме от 18 ноября 1841 г., что Маркс — «отчаянный революционер» и добавляет, что «несмотря на его крайнюю революционность он самый проницательный ум, какой я знаю» [91, I, 2, *262*].

Дифирамбы в адрес молодого Маркса были в то время обычны. Пока он следовал по философской стезе левого гегельянства, хвала не умолкала. А. Руге, наслышанный о Марксе как о талантливейшем гегельянце, приглашает его сотрудничать в своих «Ежегодниках». Карл Кёппен, один из членов «Докторского клуба», очень ценивший дарования молодого Маркса, посвящает ему свой памфлет «Фридрих Великий и его противники» [81]. Памфлет был произведением, в котором Кёппен взял под защиту идеи и идеалы европейского Просвещения. Он не скрывал, кто вдохновил его на этот публицистический подвиг. В письме к Марксу от 3-го июня 1841 г. Кёппен откровенно признает, что многие принципиальные идеи памфлета, включая аргументы в пользу преимущественного значения просветительской практики, просветительской «философии дела» перед просветительской теорией, принадлежат Марксу.

Кёппен изображал Фридриха I («Великого») носителем просветительской практики XVIII века, выразителем же просветительской теории — И. Канта. Образ «короля-просветителя», «мудреца на троне» мало отвечал реальному облику просвещенного деспота, каким был Фридрих Прусский, но это не смущало Кёппена и молодого Маркса. Оба они стремились к тому, чтобы разоблачить в тексте и еще больше в подтексте современный им феодально-клерикальный режим, осудить прусскую монархию, которая изменила своему «просветительскому предназначению» и высмеять

бесцветного, реакционно настроенного короля. В действительности прусская монархия не могла изменить тому, чему она никогда не служила. Высказывания Кёппена философского порядка — об эпикуреизме, скептицизме и стоицизме как о философских школах, отразивших социальные установки и требования своего времени, также подсказаны Марксом. Когда Кёппен пишет, что Просвещение «было Прометеем, который принес на землю небесный свет, чтобы просветить слепых», то в этом нетрудно увидеть образ, взятый у Маркса. Впрочем, идеи и образы Маркса подхватывали, не стесняясь, и другие, в том числе и «многолетний друг» Бруно Бауэр. Тот же Кёппен сообщал Марксу, что познакомившись с одной из статей Бауэра, он обнаружил фразу «византийское государство и есть, в сущности, христианское государство», но без ссылки на источник, т. е. на Маркса. Кёппен заметил тут же, что эта идея «с Шютценштрассе», т. е. с улицы в Берлине, где жил молодой Маркс [91, I, 1, *257*] [16].

Вплоть до решительного поворота Маркса к коммунизму, т. е. до 1844 г., он — объект непрерывных славословий со стороны левых гегельянцев. Так, А. Руге писал по поводу статьи Маркса «Дебаты о свободе печати», опубликованной в «Рейнской газете»: «Мы можем поздравить себя с совершенством, гениальностью, с умением разобраться в обычной путанице понятий, которая все еще проявлялась и в нашей публицистике» [64, *535*].

Таким образом, среди всех этих критически-мыслящих личностей, понимавших толк в публицистике, было распространено мнение о Марксе как о талантливейшем человеке. В будущем от него ожидали чего-то необыкновенного. Никто не мог сказать точно — чего, но ожидали многого. Члены «Докторского клуба» полагали, что их юный друг будет работать в области философии. Они никак не думали, что его деятельность положит конец старой идеалистической философии и пониманию философии в старом смысле и заложит основы нового, коммунистического мировоззрения.

2. ДОКТОРСКАЯ ДИССЕРТАЦИЯ

Маркс, долго колебавшийся в выборе темы для исследования в докторской диссертации, остановился в конце концов на предмете из истории античной философии: «О различии натурфилософии Демокрита и натурфилософии Эпи-

[16] Ср. у Маркса: «Византийское государство было настоящим религиозным государством» [1, 1, *110*].

кура». Вряд ли Гегель одобрил бы эту тему, как он одобрил тему у Бруно Бауэра по критике понятия прекрасного в эстетике Канта: он не жаловал античных материалистов. В «Лекциях по истории философии» Гегель высказывался по этому предмету с предельной откровенностью, назвав атомизм «скудной» философией. Маркс был иного мнения, хотя его понимание атомизма в то время не было еще материалистическим. Он трудился над диссертацией с конца 1838 г. и окончил ее в начале 1841 г. Завершив работу над рукописью, он «по соображениям безопасности» представил диссертацию не в Берлинский университет, где он учился и где знали о его оппозиционных настроениях, дружбе с Бруно Бауэром и другими членами «Докторского клуба», а в Иенский университет, где его еще мало знали. 15 апреля 1841 г. Марксу присудили докторскую степень.

В посвящении к диссертации Маркс обратился к «дорогому отцу и другу» Людвигу фон Вестфалену, своему будущему тестю. Он благодарил фон Вестфалена за утверждение диссертанта в мысли, что «идеализм — не фантазия, а истина». Эта фраза посвящения позволяет думать, что у молодого соискателя докторской степени были в запасе аргументы и в пользу противоположного мнения, а именно, что идеализм не истина, а фантазия. Текст диссертации не подтверждает столь решительно выраженной приверженности к идеализму, во всяком случае в духе трансцендентального идеализма, близкого фон Вестфалену. Предмет исследования, избранный молодым Марксом, объективно был материалистическим по своему содержанию и это определяло многое, хотя и не все. Мы увидим ниже противоречивое положение исследователя, желавшего быть объективным и в то же время стремившегося провести в диссертации идеи, близкие к бауэровской философии самосознания.

Характер диссертации. Диссертация Маркса представляет собой логически обработанную часть более обширных материалов по древнегреческой философии и античной культуре вообще. Это подтверждают «Тетради по эпикурейской философии» и «Предварительные заметки о греческой литературе», а также имеющиеся более или менее достоверные сведения о несохранившихся материалах сходного характера. Вместе с тем диссертация вполне самостоятельное произведение. Декан философского факультета Боннского университета профессор К. Ф. Бахман, ознакомившись с текстом, отметил редкую основательность всего исследования. Он писал, что диссертация свидетельствует «как об уме и проницательности, так и о начитанности кандидата» [1, 40, *654*].

Источниковедческая основа диссертации добротна и убедительна. Маркс изучал источники как на древнегреческом и латинском языках, так и на немецком; многие необходимые ему отрывки он перевел с древнегреческого и латинского на немецкий язык. Он внимательно конспектировал произведения атомистов и их противников [17].

Диссертация состоит из двух частей: «Различие между натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура в общем» и «О различии между физикой Демокрита и физикой Эпикура в частностях». Из первой части утеряна и пока не найдена наиболее важная для понимания философской концепции Маркса глава IV «Общее принципиальное различие между натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура» и глава V «Результат». Впрочем и без утерянных глав содержание предпринятого философского исследования ясно; в диссертации рассматривается широкий круг вопросов античной культуры: философия, история философии, история, история религии, искусство, нравственность, древнегреческая наука — все это в поле зрения молодого Маркса. Эта многогранность проблем диссертации тем более замечательна, что молодой Маркс исследует взгляды мыслителей-атомистов двух различных эпох древнегреческого общества: его расцвета (Демокрит) и упадка (Эпикур). Позже Маркс писал в письме к Лассалю (1858), что в своей докторской диссертации он «дал на основании фрагментов изложение всей системы» (Эпикура), добавив, что эта система существовала у древнегреческого мыслителя «только в себе», а не в качестве осознанной системы» [1, 29, *457*]. Иными словами, Маркс попытался «осознать» неосознанное Эпикуром и развернуть фрагменты в систему. Его реконструкция системы и обрисовка атомистической диалектики природы оказались чрезвычайно удачными. Эта реконструкция не могла быть совершенной в виду ограничений, которые накладывала на мысль Маркса философия самосознания. Приверженность к ее постулатам в диссертации не безусловная, однако она вызывала подчас вполне определенные, но некорректные заявления. Так, в Предисловии к докторской диссертации он писал: «Признание Прометея: по правде, всех богов я ненавижу, есть ее

---

[17] Е. Г. Шмидт считает, что Маркс изучил труд Эпикура «О природе» по его немецкому изданию [69, *16*]. Маркс изучал произведения атомистов на древнегреческом и латинском языках, которые знал свободно. Те же 42 фрагмента, которые были переведены на немецкий язык и которые он признавал адекватными древнегреческому оригиналу, были и им использованы и прокомментированы по немецкому изданию.

(философии.— *Авт.*) собственное признание, ее собственное изречение, направленное против всех небесных и земных богов, которые не признают человеческое самосознание высшим божеством. Рядом с ним не должно быть никакого божества» [1, 40, *153—154*]. Атеистический заряд этого заявления очевиден. И все же заметно в этом объявлении Маркса идеологической войны небесным и земным богам явное, намеренное обожествление самосознания. Это —наиболее решительное из высказываний молодого Маркса в пользу философии самосознания.

В предисловии к неосуществленному изданию своей докторской диссертации, написанном несколько позже основного текста, подготовленного в конце 1841 — начале 1842 г., Маркс уже не употребляет сильных выражений в защиту мнения об исключительном значении философии самосознания; тон этого Предисловия более сдержан, хотя, тем не менее, он еще говорит об эпикурейцах, скептиках и стоиках как о философах, в фокусе внимания и интересов которых было самосознание. Он обходит вопросы об источниках и очевидных различиях в понимании самосознания представителями этих школ античной философии.

Маркс утверждает, что только теперь, т. е. когда решающей силой в философии стали, как ему представляется в это время, левые гегельянцы, оказалось возможным понять дух школ античной философии. Это — дух самосознания. Мы не считаем, вопреки мнению отдельных авторов, что такое понимание навязано или внушено Марксу Бауэром. Существовал общий для них взгляд на вещи. И Маркс, и Бауэр хорошо знали гегелевские «Лекции по истории философии». Гегель называет там эпикурейцев, скептиков и стоиков пленниками «несчастного сознания». Они не могут примириться с жестокой реальностью подавления свободы индивида («государственной необходимостью») и ищут эту свободу в мире сознания. Гегель не осуждал их за это, но считал, что «несчастное сознание», например у стоиков, мешало им видеть философскую и историческую перспективу.

Маркс рано понял, что, оставаясь на почве теологии и в сфере критики религии, можно обречь себя на теоретическое топтание на месте. Бауэр же замкнулся именно на критике истории первоначального христианства и тем обеднил свои возможности, уверовав к тому же в силу философии самосознания.

Маркс был ближе к гегелевскому пониманию самосознания, чем Бауэр. Бауэр же, подобно Фихте, абсолютизировал противоречие между *Я* и миром внешней предметности. Маркс, в отличие от Бауэра, стремится связать само-

сознание с миром, окружающим человека [18]. Эмпирический мир является необходимой предпосылкой мира самосознания, *Я,* субъекта. Так, более гегелевским, нежели фихтевским или бауэровским, является его тезис, что «сама практика философии *теоретична.* Именно критика определяет меру отдельного существования по его сущности, а меру особой действительности — по ее идее» [2, *77*].

Таким образом, способ и характер интерпретации Марксом и Бауэром гегелевской философии были различны. Это подтверждает Марксов анализ античной атомистики.

Осмысление начал античной атомистики и общих тенденций развития философии. В. И. Ленин писал, что в диссертации молодой Маркс «стоит еще вполне на идеалистически-гегельянской точке зрения» [7, 26, *82*]. Это имело свои причины, противоречия и следствия.

В представлениях молодого Маркса об античной атомистике существуют известные противоречия. С одной стороны, он не скрывает своей приверженности принципам философии самосознания и подчас как бы нарочито декларирует их. Тем не менее, он все больше склоняется к мнению, что философия самосознания — не предел философии. Более того, Марксу становится все яснее и этому способствует его исследование античной атомистики, что эта философия в действительности препятствует развитию истинной философии, ориентированной на реальный мир, на познание его законов. С другой стороны, при анализе конкретных философских посылок и естественнонаучных положений демокритова и эпикурова атомизма, а также аргументов их античных критиков, он не только демонстрирует исключительную объективность взгляда и строгость оценок, но и высказывает суждения, глубоко верные не только для своего времени, но и в свете современных представлений об атомизме. Эти суждения не всегда согласуются с субъективистскими установками философии самосознания и являются лишним подтверждением отнюдь не без-

---

[18] О. Корню писал, что «критика натурфилософии Демокрита и Эпикура имела своим исходным спекулятивным пунктом левогегельянскую философию самосознания» [18, 1, *38*]. Этот взгляд разделяет и Т. И. Ойзерман [33, *54*]. Они остерегаются ставить знак равенства между Марксовым и бауэровским пониманием самосознания, что, безусловно, верно.

Цви Розен же утверждает, будто слова Маркса «самосознание есть первое условие мудрости» — бауэровские по происхождению» [115]. Это — неточно: всякое упоминание о самосознании у левых гегельянцев сводится к бауэровскому пониманию. Розен не догадывается, что оригинал не Бауэр, а Гегель.

условной приверженности Маркса к ее догмам. Маркс при изложении учений древнегреческих атомистов (Эпикур, по его позднейшему определению, «более легкий философ» сравнительно с Демокритом) не скрывает своего явно сочувственного отношения именно к материалистическим началам атомизма [1, 29, *457*].

Гегель в своих «Лекциях по истории философии» оценил атомистическое учение как «скудное». Молодой Маркс придерживается иного мнения. Он считает древнегреческий атомизм весьма богатым учением и утверждает, что Эпикур, вслед за Демокритом, разделяет представление о вечности материи, а также о вечности пустоты, которая «налицо там, где нет материи» [1, 40, *60*]. Дух же не вечен.

Эпикур является одним из основателей философской традиции, отождествляющей материю с веществом,— традиции, господствовавшей в механистическом материализме вплоть до конца XIX в. Маркс считает, что Эпикур в этом пункте не оригинален, и в своем объяснении внешней природы принимает принципы демокритовой физики. Т. И. Ойзерман пишет, что «у нас нет оснований полагать, что Маркс был в 1839—1841 гг. сторонником атомистической гипотезы. Понятие атома истолковывается как эмпирический образ единичного самосознания» [33, *62*]. Мы полагаем, что вопрос этим не закрывается: у нас есть основания не судить о диссертации Маркса как о труде противника атомистической гипотезы. Высказывания Маркса об атоме, особенно в разделе «О различии между физикой Демокрита и физикой Эпикура в частностях», не дают оснований для сведения Марксова понимания атома к «эмпирическому образу единичного самосознания». Скорее, он придерживается демокрито-эпикуровского представления об атоме — как объективной реальности.

Еще Ф. Бекон обратил внимание на один из принципов демокритовой физики — тот «важнейший физический принцип», что «природа проявляет себя преимущественно в самом малом», и этот принцип, глубоко верный в методологическом смысле «привел к созданию Демокритом теории атомов» [8, 1, *201*]. Маркс в своей докторской диссертации отмечает, ссылаясь на Леонтея и Плутарха, что «Эпикур почитал Демокрита за то, что тот до него провозгласил истинное учение, что он раньше открыл принципы природы» [1, 40, *159*]. Эти первоначала природы предстают нашему познанию в ее явлениях и выступают вследствие этого условием знания вообще. «Единственное доказательство при объяснении состоит в том,— разъясняет Маркс взгляд Эпикура,— чтобы не быть «опровергаемым» чувственной оче-

видностью и опытом, явлениями, видимостью, так как вообще речь идет лишь о видимости природы» [1, *40,* 41].

Защита Эпикуром принципа чувственной достоверности как критерия истинности и его выпады против «пустых» аксиом и «законов», о которых говорит Маркс, были выпадами против спекулятивного идеализма противников Демокрита, включая Платона и платоников. «Подсказка» природы и следование этим подсказкам в процессе познания чрезвычайно важны. Они предохраняют нас от выводов, основанных на мнимой очевидности, хотя и не гарантируют от ошибок познания. Ложные представления сопутствуют познанию, но их опровержение — вполне в наших возможностях путем сопоставления представлений с «чувственной очевидностью и опытом» [1, 40, *41*]. Постоянное обращение Маркса к эпикуровым высказываниям о природе, высказываниям материалиста и атеиста, должно быть отмечено особо. В сущности, это — предпосылка дальнейшего движения от философии самосознания к философскому материализму.

Представления очевидности, разъясняет Маркс точку зрения Эпикура, основаны на повторяемости в нашем опыте — как чувственного, так и морального порядка. Повторяющиеся представления не подводят и не могут подводить здравомыслящего человека в мире обыденного опыта. В естествознании, в науке в целом, т. е. на теоретическом уровне понимания, этот способ познания не столь эффективен. Так, мы можем, доверяя чувственной очевидности, остаться невеждами в познании космоса: «...Небесные тела, как нечто потустороннее для чувств, не могут претендовать на такую же степень очевидности, как остальной моральный и чувственный мир» [1, 40, *39*]. Могущество чувственных представлений имеет свои границы.

Осознание познаваемого в мире космоса как неочевидного способствует тому, что «сознание доходит до признания своей деятельности, оно созерцает, что́ оно делает, выясняя смысл предсуществующих в нем представлений и выдавая их за свое достояние. Ведь вся деятельность сознания есть лишь борьба с далью, тяготевшей как заклятие над всем древним миром; принципом сознания оказывается лишь возможность, случай; оно старается каким-либо образом осуществить отождествление себя со своим объектом и признает это, когда эта даль противостоит ему как предметно независимые небесные тела» [1, 40, *40*]. Это —весьма глубокая и необычная для литературы того времени характеристика сути античного натурфилософского мышления, близкая к материалистическому пониманию, шаг вперед по

равнению с гегелевской характеристикой эпикуреизма в «Лекциях по истории философии». Какая уж тут «скудость»!

Молодой Маркс отмечает в «Тетрадях по эпикурейской философии» «непреходящую заслугу и величие» Эпикура, видя его в том, что тот «не отдает предпочтения состояниям перед представлениями и также не старается отстоять их». Это — действительно еще не изжитый след философии самосознания. Принцип философии Эпикура заключается в доказательстве того, что «мир и мысли представляют собой нечто мыслимое, возможное; а тем аргументом и принципом, на основании которого это доказывается и к которому все сводится, оказывается опять-таки сама [существующая для себя возможность], выражением которой в природе является атом, духовным же ее выражением являются случай и произвол» [1, 40, *34—35*] [19]. Он видит здесь несовершенство всей древней философии, знающей, что представления даны в сознании, но не знающей их предела, их принципа, их необходимости. Эпикур остается фактически на точке зрения невозможности научного объяснения отражения мира в мышлении [20].

Называя Эпикура «философом представления» [1, 40, *29*], молодой Маркс видит в его философии торжество принципа самосознающего бытия. Эта его идея согласуется с понятием *самосознающего* бытия, которое Гегель использует в «Лекциях по истории философии» [10, 9, *149*]. Гегель утверждает там, между прочим, что послеаристотелевская философия в Греции была философией самосознания. Маркс развивает эту идею, внося свои коррективы. Он замечает, что послеаристотелевская философия должна была выбирать между рабством в системе (например, в том же аристотелизме с его не всегда адекватным истолкованием идей Аристотеля, с тенденциями к эпигонству) и свободой в самосознании. В эпикурействе и вместе с эпикурейством греки выбирают свободу в самосознании.

В «Тетрадях по эпикурейской философии» содержатся длинные выписки из Диогена Лаэрция, цитирующего Эпикура, и касающиеся других сторон его учения — эпикуровой

---

[19] Эти слова подтверждают высказанную нами выше мысль, что для Маркса атом — природное, реальное явление, а не духовное. Он — «образ единичного самосознания» лишь потому, что это сознание фиксирует его реальность

[20] Ср. с таким истолкованием взгляда Эпикура: «Так как мир есть неопределенное представление, наполовину чувственного, наполовину размышляющего сознания, то оказывается, что в этом сознании мир дан вместе со всеми другими чувственными представлениями и ограничен ими» [1, 40, *45*].

апологетики чувства, его принципа достоверности, чувственных данных как предпосылки верного знания, а также учения о необходимости наслаждения этой жизнью. Маркс выписывает великолепное материалистически-атеистическое рассуждение Эпикура в его письме Менойкею: «*Приучайся думать, что смерть — для нас ничто,* так как все хорошее, как и все дурное, заключается в *ощущении, смерть* же есть прекращение ощущений» [1, 40, *25*]. Здесь мы опять видим обращение и сочувственное воспроизведение материалистически-сенсуалистического взгляда задолго до Локка, вновь воскресившего его. Маркса привлекает учение Эпикура о наслаждении богатыми проявлениями духовной жизни; он вновь и вновь возвращается к нему.

Человеческая душа в ее основных явлениях объясняется Эпикуром в терминах свободы и случая. Маркс замечает, что у Эпикура «одушевленное возвращается вследствие того к атомистической форме». Душа обязана своим существованием лишь случайному смешению атомов. Эпикур учит и случайности всех представлений, например, представлений о душе и т. п., которые в том виде, в каком они даны в обыденном сознании, не носят характера необходимости. Они и не могут быть доказаны как необходимые. Необходимость духовных состояний признается недоказуемой, лишь возможной. По необходимости существует лишь материальное, идеальное же лишается статуса субстанциальности, у Эпикура оно относится к сфере возможного. Эпикур, резюмирует Маркс, «утверждает абсолютную свободу духа». В своем мышлении человек свободен, так как уже «область представления воображается как свободная». Свободен он и в чувствах. Его чувственные влечения определяются неуправляемыми страстями, в чувствах он поступает *по случаю.* Тем более свободен человек в своем мышлении. Маркс излагает эпикурово учение в высшей мере объективно. Но это не означает, что молодой Маркс во всем согласен с античным мыслителем. Так, абсолютизация Эпикуром свободы и случая не вызывает полного его одобрения. Он отмечает уже в диссертации в качестве более глубокой гегелевскую идею свободы как познанной необходимости.

Натурфилософия атомизма. Молодой Маркс прочно придерживается мнения, что атомизм — глубокомысленнейшая область античного естественнонаучного знания. Он решительно не согласен с Гегелем, видевшим здесь лишь «скуку». В диссертации анализируется широкий и богатый спектр натурфилософских взглядов Демокрита и Эпикура; Маркс различает их космологию («устройство мира») и натурфи-

лософию как таковую. Он подробно излагает взгляды Эпикура, хотя и признает, что «натурфилософия Эпикура оказывается в основных чертах демокритовской...» [1, 40, *134*]. Гораздо позже в письме к Ф. Лассалю (от 22 февраля 1858 г.) Маркс отмечает, что хотя Эпикур «и исходит из натурфилософии Демокрита, он всюду поворачивает острие вопроса в обратную сторону» [1, 29, *447*]. Эта «другая сторона» — преимущественно вопросы диалектики необходимости и свободы в человеческой деятельности, естественно-научные основания учения о человеке. Исходные положения эпикуровой натурфилософии объективно материалистичны.

В признании материальности мира и материальности атома Эпикур опирается на демокритов атомизм. Он утверждает, что «всякое конкретное тело есть комплекс», а именно «комплекс атомов» [1, 40, *45*]. С точки зрения молодого Маркса, атом — не некая идеальная (этой точки зрения придерживается Гегель в своих «Лекциях по истории философии»), а изначальная материальная сущность. Поэтому и отклонения атома, нередко объясняемые чуть ли не волей атома к изменению собственного движения, находят здесь более рациональное объяснение — это объективное движение, импульсом которого служит «совокупность своих противоречий». Маркс приходит к выводу, «на который до сих пор совершенно не обращали внимания», а именно: *«Отклонение атома от прямой линии не есть особое, случайно встречающееся в эпикурейской физике определение. Напротив, закон, который оно выражает, проходит через всю эпикурейскую философию...»* [1, 40, *173*].

Впрочем, развив верную объективную характеристику эпикурова атомизма, автор диссертации замечает вполне по-гегелевски: «Сделанный при рассмотрении отталкивания вывод, что атом как непосредственная форма понятия объективируется лишь в непосредственном отсутствии понятий, применим и к философскому сознанию, для которого этот принцип оказывается его сущностью» [1, 40, *36*]. Разумеется, точнее было сказать об атоме как о непосредственной форме бытия, но здесь один из случаев влияния идеализма Гегеля и философии самосознания.

Маркс считает, что Эпикур не разделяет представлений о внешней причинности, в частности о движении любых частиц в мироздании благодаря извне получаемому толчку. Он «в самые атомы вкладывает внутреннюю необходимость», совокупность противоречий. Действительно, понятие внутренней необходимости движения атомов — одно из центральных, если не центральное в эпикурействе. Истол-

кование этого понятия вот уже в течение многих веков — объект острых дискуссий. Маркс считает, что Эпикур выявляет внутреннюю необходимость через «конкретные качества атомов». К сожалению, Эпикур не разъясняет своего взгляда на эти конкретные качества, во всяком случае в сохранившихся фрагментах. Их определения известны по поэме Лукреция Кара «О природе вещей». Молодой Маркс считает эти определения «весьма неудовлетворительными» [1, 40, *100*]. Но не следует забывать, что он еще не был в это время материалистом. Неудовлетворительность лукрециева объяснения не может быть распространена прямо на взгляд Эпикура на «конкретные качества» атомов; труд Лукреция лишь популяризирует философию Эпикура, но не во всем является ее адекватным воспроизведением.

Анализ эпикурова понимания «внутренней необходимости» атома приводит Маркса к замечательному по своим следствиям выводу: распространенное представление о неделимости атома, соответствующее буквальному смыслу этого понятия (атом — неделимый), отлично от представления Эпикура об атоме как сложной частице. Опровергающее рассуждение Маркса таково: «Так как они (т. е. атомы.— *Авт.*) имеют какую-то величину, то должно существовать нечто меньшее, чем они. Таковы части, из которых они состоят. Но эти части непременно должны существовать совместно как некоторая «внутренне существующая общность». Таким образом, идеальность переносится в самые атомы» [1, 40, *31*]. И далее он дает такую интерпретацию эпикурова атомизма: «Наименьшее в них не есть наименьшее для представления, но есть нечто аналогичное ему,— при этом не мыслится что-либо определенное. Свойственные атомам необходимость и идеальность сами оказываются лишь чем-то воображаемым, случайным, чем-то внешним для них самих. Принцип эпикурейской атомистики выражается лишь в том, что идеальное и необходимое даны только в этой, внешней для них самих, представляемой форме,— в форме атома. До такой степени последователен Эпикур» [1, 40, *31*]. Из богатого мыслями рассуждения Маркса, которому могут позавидовать некоторые современные физики-теоретики, но в котором еще перемешиваются материалистические представления с идеалистическими, видно, что он не разделяет представления о неделимости атома. Оно неприменимо к эпикуровому атому — «с частями». Сложность внутренней структуры атома он объясняет идеальной сообразностью. Тем не менее вопрос о существовании внутренней структуры атома поставлен, он перестает быть неделимым в представлении, и Маркс отмечает методологическое и общенаучное

значение этого решения. Он указывает, что Эпикур не развил, к сожалению, убедительную теорию структуры атома и мира вообще.

Эпикур имел свое алиби. Естественнонаучное знание его времени не могло предъявить каких-либо данных об «атоме с частями», тем более данных экспериментального порядка. Объективно же его философская гипотеза, как и гипотеза Демокрита, способствовала развитию естественнонаучного знания, толчок был дан, необходимы были новые поиски. Не их вина, что интерес к атомистической концепции возродился спустя много веков.

Маркс внимательно анализирует «произвольные определения» Эпикура. Его интересует, в первую очередь, объяснение логики перехода от мира атомов и их свободного движения в пустоте к миру конкретной вещественности и к человеку.

В эпикуровой идее самопроизвольного отклонения атома (при падении в «пустом» пространстве) он усматривает переход к представлению о свободе посредством «господина случая»: «От детерминизма в данном случае уклоняются тем путем, что случай возводится в необходимость, что произвол возводится в закон» [1, 40, *98*]. Это — меткое наблюдение. Возведение же произвола в закон есть подход к решению вопроса о свободе как необходимом законе жизни, тем более, что этот «произвол» — следствие внутренних противоречий в атоме. В какой-то мере это представление возникло благодаря естественнонаучной гипотезе, в какой-то — чисто спекулятивным образом, а в какой-то навеяно социально-политическими мотивами: хаосом конкретных общественных отношений в древнегреческом обществе.

Представление Эпикура о самопроизвольном отклонении атома противоречило представлениям физиков его времени. Эмпирически, средствами античной техники оно было недоказуемо, как было недоказуемо и само существование атома. Физики же античной эпохи твердо верили в незыблемые истины непосредственной очевидности. Даже в апориях Зенона были рассмотрены лишь противоречия механического движения. Но Эпикура это смущало мало. Маркс приводит в своей докторской диссертации его высказывание, что «уж лучше следовать мифу о богах, чем стать рабом (судьбы, рока) физиков» [1, 40, *165*]. Иными словами, абсолютизация механистической причинности бессодержательна, она тормозит развитие научного знания. Эпикур, следовательно, отвергал представления фаталистического характера, освящаемые именем науки, придавая им не больше цены, чем представлениям религиозной веры. Демо-

крит же, замечает Маркс, еще следовал в своей атомистике «предопределению физиков», слишком доверяя естественнонаучному знанию своего времени.

Демокрит думал, что придерживается вполне научных взглядов, допуская жестко детерминированное прямолинейное движение атомов. Физики его же поры были, по-видимому, уверены в истинности своих теорий не меньше, чем физики ньютонианской поры в абсолютном характере своей механики или современные физики в том, что им удастся вывести математически безупречную формулу общей теории поля. Представлениям физиков, уже сложившимся в античности в научную традицию, не доверял и Аристотель; его учение о целеполагании подтверждает это. Эпикур же решил не связывать себя догматической физикой своего времени. Он не доверял ей, что видно из его представления о самопроизвольном отклонении атома. Как отмечает Маркс, это не отклонение в физическом смысле слова: «Если, таким образом, Эпикур в движении атома по прямой линии выразил его материальность, то в отклонении от прямой линии он реализовал присущее атому определение формы, и эти противоположные определения он представил как непосредственно противоположные движения» [1, 40, *172*]. Он приходит к выводу, что «душа атома — это только слово, между тем как в отклонении представлена действительная душа атома, понятие абстрактной единичности» [1, 40, *173*]. Здесь и в других местах текста обнаруживается противоречие между объективно материалистическими взглядами Эпикура и «самосознательной» трактовкой этих взглядов, противоречие, неизбежное для рассматриваемой нами фазы становления молодого Маркса. Он выражает удовлетворение, что «Эпикур почти без обиняков говорит, что, объявляя природу свободной, он дорожит лишь свободой сознания» [1, 40, *41*]. Он понимает, что атомистический материализм добился многого: «Особенно важно изгнание божественного, телеологического воздействия на периодический характер явлений...» [1, 40, *42*]. Вновь дает знать о себе материалистическая тенденция мышления. Этого достижения не может умалить присущее эпикуровой физике представление о реальном мире, оно «есть лишь самоотчет сознания, а суть дела мистифицируется» [1, 40, *42*]. Мистификации способствует и сам Эпикур, который «допускает безграничную беспечность при объяснении отдельных физических явлений» [1, 40, *166*]. Маркс усматривает «величайшее противоречие» в отказе Эпикура признать, вопреки мнению Демокрита, «небесные тела» «действительными атомами» [1, 40, *194*]. Если бы Эпикур был

последовательным, он признал бы, что в них «материя восприняла в самое себя единичность» [1, 40, *194*]. Он говорит об измене великого грека своим принципам — всеобщности атомистической структуры вселенной, это и есть «величайшее противоречие» его концепции [1, 40, *194*].

В целом же неверифицируемая средствами античного познания атомистика Эпикура была прологом к будущей физике, но не механистической, а диалектической и к будущему материализму — не созерцательному, а действенному. Не случайно Маркс замечает в «Тетрадях по эпикурейской философии», что «отклонение атома от прямого направления» есть один из наиболее глубоких выводов и вытекает из самой сути эпикурейской философии» [1, 40, *97*]. Маркс, критически относившийся впоследствии к своей докторской диссертации, считал и в зрелые годы, что он дал в общем верную трактовку атомистической натурфилософии. Он не был согласен с тем, как изображал Демокрита Лассаль, указывая, что расходится с ним именно «в понимании демокритовой натурфилософии» [1, 29, *457*]. Лассаль в ее оценке был близок к Гегелю.

Критика понимания Плутархом философии Эпикура. Смысл взглядов Маркса на античную атомистику становится более понятным после уяснения характера и содержания его полемики с теолого-религиозными критиками эпикуризма, античными и современными ему. Мы имеем в виду его возражения против доводов Плутарха, с одной стороны, и Бауэра — с другой. Маркс понимал, что открытый атеизм погубит его диссертацию. Об этом же его предупреждал Бруно Бауэр. Он воспользовался поэтому возражениями Плутарха Эпикуру, чтобы высказаться без обиняков.

Маркс обращается к взглядам Плутарха и его полемике с Эпикуром в своих «Тетрадях по эпикурейской философии», а также в Приложении к диссертации. Основное внимание он уделяет сочинению Плутарха «О том, что следуя Эпикуру, невозможно жить счастливо». Проблема счастья человека — традиционная для древнегреческой мысли. В сохранившихся фрагментах Демокрита и Эпикура она занимает много места [24, *371—378*].

Плутарх не понял Эпикура и главным образом потому, что был человеком иного миросозерцания. Маркс порицает Плутарха и за нарочитое искажение взглядов Эпикура и более того — за «нелепое истолкование эпикурейской философии». Плутарх — историк и эмпирик—был далек от философского полета мысли Эпикура. Резонер и моралист, он не мог развернуть убедительную философскую критику эпикурейства. К тому же личное предубеждение его против

Эпикура было столь велико, что он ошибался даже там, где можно было довериться суждениям здравого смысла. Так, Плутарх приписывает Эпикуру безудержное восхваление чувственных наслаждений, обвиняет благороднейшего мыслителя в проповеди чревоугодия и даже сексуальной похоти. Это обвинение впоследствии поддержали отцы церкви, оно стало традиционным в христианских проповедях. Маркс замечает, что эпикурово понятие наслаждения было искажено самым грубым образом. Эпикур — последователь Демокрита и из всех форм человеческого наслаждения, которые изучаются и систематизируются, он выделяет, принимая за высшую ценность, духовное наслаждение; его взгляды не имеют поэтому ничего общего с приписываемой ему апологетикой грубого физического наслаждения. Духовное наслаждение, согласно Плутарху, возможно благодаря стремлению к духовному творчеству и наслаждению продуктами этого творчества; включая и творчество других. Маркс замечает, что всерьез «Эпикур не интересуется ни «наслаждением», ни чувственной достоверностью, ни чем бы то ни было, кроме свободы духа и его независимости» [1, 40, *67*]. Это — не вполне точное определение круга философских интересов Эпикура, но оно направлено против плутарховой действительно скудной и поверхностной интерпретации учения Эпикура о свободе и счастье человека. Эпикур утверждал, что условием свободы является отсутствие физических страданий, счастливая жизнь человека и ничего больше. Маркс считает неосновательным возражение великому греку: Эпикур не указал, утверждает Плутарх, каким образом осуществляется переход «от телесного наслаждения к наслаждению духовному» [1, 40, *61*]. Плутарх не понял или даже намеренно исказил взгляды своего противника, отвлекся, по мнению Маркса, от того обстоятельства, что «Эпикур во всех сферах устраняет то состояние, которое вызывает обнаружение предпосылки как таковой, и что он прославляет как нормальное то состояние, при котором предпосылка остается скрытой» [1, 40, *64*]. Это место из «Тетрадей по эпикурейской философии» свидетельствует о высокой степени наблюдательности и последовательности молодого исследователя.

Марксу импонирует взгляд Эпикура, что наука затрудняется в объяснении перехода от материального к духовному, от причины к следствию. Эпикур, замечает он, приняв верный тезис о происхождении духовного из телесного, не видит еще достаточно убедительного объяснения в пользу этого тезиса и «прославляет как нормальное то состояние, при котором предпосылка остается скрытой». Эпикур следует

верному методу, отказываясь строить спекулятивные догадки там, где он не видит точного знания, оправдываемого его представлением о таком знании.

Эпикур — материалист, атеист. Плутарх — идеалист, платоник. Маркс усматривает в принципиальном расхождении философских миросозерцаний решающую причину несовместимости их представлений и о нравственности. У Плутарха многое в понимании морали навеяно сократическими мотивами, а также учением Платона о свободе воли. Он опирается на нравственную философию, положения которой примеряет к истории. Философия оказывается, в конечном счете, ограниченной в своем предметном содержании, будучи лишь учением о добродетели. Она обращена в этом случае не к внешнему, а к внутреннему миру, к человеческой душе, воле, совести. Плутарх, вслед за Платоном, полагал, что при таком понимании предмета истинной философии можно понять глубинные причины как возвышенных, так и низменных поступков, можно преодолевать пагубные страсти и т. п. Философия имеет прагматическую ценность именно в этом смысле. Как моралист-платоник, Плутарх видит и в исторических деятелях носителей известных моральных принципов (или нравственной непоследовательности и беспринципности). Истинные моральные принципы вечны, они — «божественны». Неистинные — следствие злой натуры отдельных людей, проявление необузданных животных инстинктов, себялюбивого стремления к чувственным удовольствиям, личной выгоде, к власти ради власти и т. п. Понятно, что для Плутарха и христианской традиции Эпикур — злое олицетворение злого начала человека. Но это — заблуждение. Нормы эпикуровой этики — вполне здравы, даже более высоки, чем плутарховы.

Плутарх, следуя Платону, утверждает, что почитание богов и соблюдение религиозного культа возвышают человека, возносят его над примитивным, животным отношением к жизни. Он сообщает тривиальные вещи: человек веры более уравновешен и обладает большим чувством достоинства, чем неверующий, постоянно находящийся во власти отрицательных стремлений и эмоций.

Эпикур, как показывает Маркс, не разделяет этих благочестивых иллюзий. Более того, он разоблачает эти иллюзии. Человек счастлив вне религии. Отсюда ненависть церковников к нему. Его принцип — атом. Молодой Маркс истолковывает этот принцип в ряде случаев в гегелевском духе: атом — «наиболее общая форма понятия». Маркс даже считает, что неуместный вопрос Плутарха, а в Новое

время — Бейля, как может личность, мудрец, бог возникнуть и состоять из атомов? — свидетельство непонимания данного принципа. Эпикур же, приняв атом как принцип мира, разрешает многие недоуменные вопросы: «о более высоких формах, например, о боге, он говорит, что последний состоит из более мелких и тонких атомов» [1, 40, *135*]. Эпикур предлагает, таким образом, атомистическое объяснение иллюзии веры, хотя внешне, в рамках признания истинности этой иллюзии Эпикур стремится «к этому отсутствию предпосылок, к этому устранению различия как в области теории, так и в практической жизни» [1, 40, *52—53*]. Маркс последователен и тогда, когда сочувственно воспроизводит аргументацию эпикурейца Колота в его книге «О том, что нельзя жить, если следовать учению других философов» (т. е. неэпикурейской школы). Это сочинение объективно направлено против Плутарха. Колот прав, когда говорит о всеобъемлющем характере учения Эпикура и отмечает, что по сравнению с этим учением, основательным и глубоким, «Сократ занимался мелочами» [1, 40, *77*]. Эпикуреизм дал и более основательное объяснение религиозного сознания. Эпикур, как показывает Маркс, указал верное решение, сказав, что религиозное чувство возникает на основе отрицательных эмоций. Так, чувство страха перед неизвестными человеку и угрожающими его существованию внешними силами, подавляющими к тому же его еще неразвитую индивидуальность, вызывает в нем желание заручиться поддержкой внешней же, но доброжелательной, как ему представляется, еще более могущественной силы. Невежество наделяет эту силу качествами всеведения. Мифическая сила становится объектом почитания. Страх перед «недобрыми» силами и желание заручиться «доброй силой» порабощают ум человека и парализуют его волю.

Маркс обогащает эпикурово объяснение возникновения религии аргументами от понятия отчуждения, которое у левых гегельянцев было модным понятием. Он усматривает в чувстве страха, который испытывал первобытный человек, целиком зависимый от неведомых ему могущественных сил природы, явление отчуждения. Страх — форма, в которую проявляется отчуждение человеческой сущности в религии. Освобождение человека из-под власти отчуждения есть, следовательно, освобождение его от страха перед непонятными ему силами, сковывающими его волю.

Полемика Плутарха с Эпикуром была столкновением двух миросозерцаний, теологического и материалистического. Это столкновение, как следует из анализа Маркса, выявило полное превосходство эпикурейского материализма

над его идеалистическими — теологическими противниками [21]. Остановимся еще на одном вопросе, касающемся полемики Маркса с одним из представителей «Тюбингенской школы».

Маркс против Баура. Маркс постоянно стремился к обретению реалистической и действенной философии. Истоки этой философии он видел в принципе свободы, который отстаивал Эпикур. Он жаждал живого дела и не мог ограничиться полемикой с теологами и моралистами, даже если теоретический уровень полемики и удовлетворял его. Современная теология представлялась ему актуальным предметом для критики свободным самосознанием. Этим, отчасти, и объясняется его намерение выступить сразу же после защиты докторской диссертации против так называемых *гермесиан* и его полемика в «Тетрадях по эпикурейской философии» с одним из влиятельных деятелей «Тюбингенской школы» Ф. Х. Бауром. Следуя совету Бр. Бауэра, он не включил эту полемику в текст диссертации. Баур был другом Ф. Штрауса и его единомышленником в толковании истории первоначального христианства. Он способствовал опубликованию штраусовской «Жизни Иисуса» и написал сочувственную рецензию об этом действительно замечательном труде. Когда против Штрауса клерикалами была развернута кампания травли, Баур взял под защиту своего единомышленника. В общем, это был по-своему честный представитель протестантского просветительства, хорошо знавший к тому же гегелевскую «Философию религии». Ко времени написания докторской диссертации Маркса идеи протестантского просветительства потеряли былое значение. Они стали чисто теологическим делом. Маркс считал их ограниченными и неприемлемыми в мировоззренческо-практическом отношении. Поэтому он столь критичен в оценке основных идей работы Баура «Христианский элемент в пла-

---

[21] Т. И. Ойзерман видит в эпикурействе «просветительство античной эпохи» [33, *55, 57*]. Если это метафора,— то неплохая. Молодой Маркс действительно называет Эпикура «величайшим греческим просветителем» [1, 40, *196*]. Однако нельзя не признать, что смысл, вкладываемый в одно и то же понятие, может быть различным. Маркс говорит о просветительстве Эпикура потому, что тот «выступает против мировоззрения всего греческого народа», против его мифологии и связанного с нею обожествления небесных тел [1, 40, *189, 190*]. Просветительство в общепринятом в современной науке смысле этого понятия — явление более поздней фазы социального и духовного развития человечества. Употребление этого понятия по отношению к античности может быть лишь условным, как условно употребление понятий «римский империализм» или «христианский социализм» по отношению к определенным явлениям политики и идеологии все той же античности.

тонизме или Сократ и Христос» [52]. Тема была подсказана христианской традицией: еще средневековые отцы церкви видели в Платоне и Сократе языческих предшественников Христа. В соответствии с этой традицией Баур находит в древнегреческой философии, прежде всего в учениях Сократа и Платона, зачатки учения христианства. Оба они рассматриваются им как «предтечи». Более того, он прямо относит все ценное в учении Платона к пресловутому «христианскому элементу». Маркс решительно не соглашается с этим взглядом. Он утверждает, что теологические аргументы в пользу христианского элемента в учениях древнегреческих мыслителей — миф, сочиненный христианскими теологами для подкрепления своей догматики. Тезисы Баура не выдерживают строгой философской критики. Так, не имеет никакого смысла баурова аналогия между христианским представлением о благодати и сократовской иронией. «Сократовская ирония,— пишет Маркс,— как ее понимает Баур и как необходимо понимать ее вслед за Гегелем, а именно в качестве диалектической ловушки, при посредстве которой обыденный здравый смысл оказывается вынужденным выйти из всяческого своего окостенения и дойти — не до самодовольного всезнайства, а до имманентной ему самому истины,— эта ирония есть не что иное, как форма, свойственная философии в ее субъективном отношении к обыденному сознанию» [1, 40, *112*]. Это определение иронии можно считать классическим: оно схватывает самую суть дела. Ирония, следовательно, необходима как форма философского отношения к обыденному сознанию и ценна только в этих пределах.

Баур — не сторонник гегелевской концепции истории философии вообще и гегелевской трактовки сократовской иронии в частности, в которой не было места никакой «благодати». Маркс также не видит никаких оснований в сближении христианской благодати и сократовской иронии. Он отвергает также баурово сближение учения Платона с христианским, замечая, что «гораздо правильнее было бы сказать, что платоновские элементы имеются в христианстве, вместо того чтобы говорить, это христианские элементы имеются у Платона...» [1, 40, *113*]. Сходные идеи развивал Бруно Бауэр в своей критике синоптиков[22]. Теперь это общепризнано.

---

[22] Маркс отмечает, что «древнейшие отцы церкви, например Ориген, Ириней, исторически исходили из платоновской философии» [1, 40 *113*]. Он перечисляет признаки влияния платонизма на христианство : идея — логос, воспоминание — обновление, падение душ — грехопадение и т. д.

Маркс соглашается с Бауром в одном: платонизму, как ни одной другой философской системе античности, присущ налет глубокой религиозности. Баур же, верно указывая на это качество платонизма и сближая его с христианством, неправомерно распространяет его на философию вообще, утверждая, что истинная философия всегда религиозна. Маркс, возражая Бауру, берет Платона под защиту от его интерпретатора: он относит религиозность не к объективной, а к субъективной форме платоновской философии: в этом пункте сказывается не столько религиозное воодушевление Платона, сколько влияние его «эмпирического чувства». Платон впадает подчас в своих диалогах в состояние религиозного экстаза, но не потому, что этого требовала его философия, а потому, что он поддавался «религиозному чувству». Над ним еще довлели и мифологические представления. Эта субъективная форма платоновской философии была усвоена христианством, которому оказалась чуждой объективная сторона платонизма, т. е. его диалектика как таковая. Итак, диалектика Платона относится к объективной стороне его философии, религиозно окрашенный идеализм — к субъективной. Это — новая мысль, принадлежащая Марксу.

Продолжая дискуссию с Бауром, Маркс предлагает различать воодушевление философа-рационалиста и воодушевление философа-иррационалиста. Воодушевление первого рода характерно для Аристотеля, Спинозы и Гегеля, оно переходит у них в чистое идеальное пламя научного постижения истины. Воодушевление второго рода — состояние религиозного экстаза, в него впадают идеалисты-иррационалисты Платон, Тертуллиан, Фома Аквинский и вообще мистики всех времен и народов. Воодушевление первого рода «оказалось животворящим духом всемирно-исторических процессов», воодушевление второго рода — «грелкой для отдельных умов» [1, 40, *114*]. Вообще воодушевление не противопоказано философу, более того оно может быть стимулом научного творчества, но само по себе оно двойственно по природе: может иметь научную перспективу, а может завести и в мистический тупик. Это ценное указание методологического свойства.

Тот раздел «Тетрадей по эпикурейской философии», где Маркс обсуждает вопросы, поднятые Бауром, интересен также высказываниями о мифологии и о диалектике. Эти высказывания предваряют полемику, вскоре развитую Марксом, Энгельсом и другими левыми гегельянцами с впавшим в иррационалистическую эйфорию Шеллингом. Здесь необходима, разумеется, поправка на время, чтобы не отож-

дествлять мнения Маркса с современными представлениями о мифе и диалектике. В первом из этих высказываний Маркс сообщает свою точку зрения по выводу причин обращения Платона к мифу и широкого использования им в сократических сочинениях аллегорий, образов и метафор. Он видит эти причины в потребностях идеалистического объяснения мира действительного и мира идей, предпринятого Платоном, а также в понимании им своего читателя. Платон, разъясняет Маркс, субъективно хотел достичь глубокого и положительного истолкования природы идеального; но, увы! «Там, где на одной стороне стоит абсолютное, а на другой — отграниченная положительная действительность, и при этом положительное должно быть сохранено,— там это последнее становится средой, через которую просвечивает абсолютный свет, там абсолютный свет преломляется в фантастических переливах цветов.., весь мир стал миром мифов. Всякий образ представляется загадкой. Это явление повторилось в новейшее время, будучи обусловлено аналогичным законом» [1, 40, *116*]. Противопоставление идеального, которое абсолютизируется, и действительного как двух будто бы независимых друг от друга сущностей несостоятельно. Это — дуалистическое решение реальной зависимости мнимо абсолютного от действительного. Такое решение с необходимостью вызывает к жизни свою систему мифов. Философия, еще не окончательно порвавшая с мифологией, начинает смотреть на действительность с помощью мифа; вследствие этого действительность приобретает искаженный облик фантастического мира. Такое искаженное видение принимается за истинное, ибо соответствует «биению сердца философии трансцендентного» [I, 40, *116*]. Философия трансцендентного, т. е. иррационально постигнутого, мира обретает «отрицательную диалектику», для которой излюбленными мифами становятся мифы любви и смерти. Таково Марксово видение проблемы на рубеже 1840—1841 годов. В этой связи становится понятней Марксова характеристика Платона: «...Диалектика есть внутренний простой свет, проникновенный взор любви, внутренняя душа, не подавляемая телесным материальным раздроблением, сокровенное местопребывание духа. Итак, миф о ней есть любовь; но диалектика есть также бурный поток, сокрушающий вещи в их множественности и ограниченности, ниспровергающий самостоятельные формы, погружающий все в единое море вечности. Итак, миф о ней есть смерть» [1, 40, *116—117*].

Оба мифа, о которых говорит Маркс,— идеализированное представление о действительном содержании диалек-

тики. Иррациональные мифы такой диалектики вполне пригодны и «работают» в пределах мифологического мироощущения, но они отнюдь не могут быть инструментами науки, и было бы ошибкой доверять им в области научного знания о действительности. Маркс еще не объясняет, какой должна быть реальная, немифологическая диалектика, но он уже знает, какой она не должна быть. Следующий шаг — не за горами.

Атеистические мотивы диссертации. Диссертация Маркса атеистична. Это видно уже из предыдущего, в частности из критики им Плутарха и Баура. Ко времени написания диссертации он был хорошо знаком с атеистической литературой XVIII—XIX вв., не только немецкой, но и французской, с полемикой по вопросам доказательства «бытия божия», возможности чуда и т. п. Он также немало знал о взглядах Фейербаха. Это следует заметить. В отличие и отчасти по совету Бауэра, уже испытавшего на себе результаты весьма афишированного объявления об атеистических убеждениях, Маркс более осторожен. Он понимал, что в прусском «органическом» государстве эта тема была весьма щекотливой и даже опасной. Говоря его словами, умолчание об атеизме — уловка, но необходимая, не могущая к тому же обманывать относительно истинного содержания взглядов: «Разве не был сожжен Ванини несмотря на то, что он в своем «Театре мира», провозглашая атеизм, весьма старательно и красноречиво развивает при этом все аргументы, говорящие против атеизма? А разве Вольтер в своей книге «Библия, получившая, наконец, объяснение» не проповедует в тексте безверие, а в примечаниях защищает религию,— и верил ли кто-нибудь в очистительную силу этих примечаний?» [1, 1, *178*].

Когда молодой Маркс ссылается на слова эсхилова Прометея — «Сказать по правде всех богов я ненавижу» — и умозаключает, что «Прометей — величайший святой в философском календаре», он по сути признается в своем воинствующем атеизме. Советы Бауэра Марксу — не дразнить теологических гусей — возымели какое-то действие, но не настолько, чтобы он не проявил своих качеств борца даже в диссертации.

В диссертации Маркса обращение к образу Прометея — способ персонификации представления о действенном самосознании. Такое самосознание — альтернатива сознанию религиозному с его верой в сверхъестественные сущности. В «прометеевой философии» человек рассматривается под углом зрения «энергетического принципа». Маркс утверждает, что этот принцип, т. е. идея действенного отношения

к миру,— давнее достояние философии: его обосновывали уже Демокрит и Эпикур, великие представители «прометеевой философии»[23].

Маркс дает определенно понять, что атеизм — учение несравненно более глубокое, чем теизм, а главное — истинное. Атеистическое по своему характеру научное знание имеет неоценимые преимущества перед верой. Но доказательства истинности атеизма в диссертации еще абстрактны. Эта абстрактная форма аргументации в пользу атеизма объясняется, как уже отмечалось, желанием не столько Маркса, сколько более опытного Бауэра, сдерживавшего своего молодого друга. И все же антитеологическая тенденция диссертации и в еще большей мере — подготовительных материалов к ней,— вне всякого сомнения. Маркс утверждает без обиняков, что религия — отрицательный феномен общественной жизни. То, что ее содержание иллюзорно,— не единственная вина религии, хуже всего то, что она обезличивает человека. Создается впечатление, что религия обращается к человеку, в действительности же она способствует больше всего погублению в человеке человеческого. Маркс ссылается в частности на тот факт, что существуют формы религии, например тотемизм, которые низводят человека до уровня животного. Вера в трансцендентное всемогущее существо, свойственная христианству, способствуют такому низведению в масштабах, не мыслимых в религии тотема. Сущность человека богаче религиозного представления об этой сущности; христианское истолкование сущности человека убого, хотя христианство — законченная философия трансцендентного. Человек в своей действительности, вопреки христианству, не трансцендентное, а посюстороннее существо. Он обладает свободным разумом, свободной волей и вовсе не предназначен для унизительной роли инструмента в руках иллюзорных трансцендентных сил, созданных его собственным воображением[24].

---

[23] Распространенное представление о Прометее только как о титане, похитившем у богов огонь и передавшем его людям, не вполне точно. Оно касается лишь одной стороны дела. Древние греки смотрели на подвиг Прометея шире. Эсхил, обработавший древнюю легенду, сообщает следующее. Люди, говорит Прометей, «без толку трудились. Я восходы и закаты звезд им первый показал, для них я выдумал науку чисел, из наук важнейшую. Сложенью букв я научил их: вот она, всепамять, нянька разуменья, матерь муз!» [46, *36*].

[24] Суждения Маркса о религии и человеке обнаруживают воздействие на него взглядов Фейербаха на человека. Это отметил уже Ф. Меринг, оценивая его докторскую диссертацию [31, *57, 139*]. Фейербах еще не опубликовал «Сущность христианства», но Маркс уже знал его «К критике философии Гегеля» и ранние работы, которые были атеистичны по своему характеру.

Маркс отвергает догму теологов об отличии человека от животного по вере [91, I, 1, *10*]. Неоснователен, по его мнению, и довод, будто человека возвышает над животным лишь моральное чувство, а ядром этого чувства признается так называемое религиозное чувство. Маркс утверждает, что моральное чувство вовсе не является признаком религиозности человека. Напротив, религиозность противоречит здоровым чувствам человека, в том числе и его моральному чувству.

Знаменитое онтологическое доказательство бытия бога молодой Маркс считает явно несостоятельным. Оно основано на допущении чисто формальной возможности узаконения воображаемого как будто бы существующего в действительности. Бог, существующий лишь в человеческом воображении, в представлении, принимается в религии за существо реальное.

В общем, считает Маркс, теологические аргументы в пользу существования бога, мягко говоря, слабы и являются на самом деле подтверждением его несуществования. Идея бога может быть убедительной лишь для человека невежественного, ограниченного, фанатически верующего в свои иллюзии и, следовательно, отвергающего с порога доводы разума.

Молодой Маркс о философии классического немецкого идеализма. В «Тетрадях по эпикурейской философии», а также в докторской диссертации Маркс не раз обращается к идеям классиков немецкой философии. Его сопоставление своих взглядов с их взглядами — одна из интереснейших страниц идейного развития Маркса в конце 30-х — начале 40-х годов. В оценке своих предшественников Маркс в «Тетрадях», носящих подготовительный характер, следует Гегелю и его «Лекциям по истории философии». В диссертации же взгляды его более самостоятельны, формулировки более точны и оригинальны. Оба документа относятся ко времени когда Маркс был дружен с Бруно Бауэром, но он определенно тяготеет к объективному, более реалистическому взгляду на вещи, в отличие от Бруно, постоянно грешившего субъективизмом [25].

---

[25] О. Корню считает, что Маркс, не соглашаясь с Бауэром, придерживается все же гегелевского понимания: «дух — не имеет подлинного существования вне действительности» [18, 1, *285*]. Но как понимается действительность? Корню чересчур сближает, на наш взгляд, гегелевское и Марксово понимание истинности духа. Для Гегеля действительность истинна в духе, в идее, в понятии; для Маркса уже в это время дух истинен в действительности. Это все же несовпадающие мнения об одном и том же предмете.

Это подтверждает Марксова оценка философии Канта. «Кантианцы,— пишет молодой Маркс, отмечая агностицизм, свойственный критической философии,— являются, так сказать, профессиональными жрецами неведения, их повседневное занятие заключается в причитаниях о своей собственной немощи и о мощи вещей» [1, 40, *49*]. В этом высказывании виден молодой гегельянец, усвоивший критику Гегелем трансцендентального идеализма и защищающий способности разума к познанию и самопознанию.

Такая философия — пройденный этап в истории мысли, хотя и бывший одно время «узловым пунктом» этой истории. Приговор строг, но понятен как мнение человека, рассматривающего философию Гегеля в качестве более значительного «узлового пункта». Основания такого мнения также ясны: в гегелевской философии «абстрактные принципы» объединены «в единое целое и таким образом прерывают прямолинейное движение» [1, 40, *108—109*]. Система Гегеля — не простая сумма философских идей, позаимствованных от прошлого, а интегральное целое. Гегелевская философия выразила существенную потребность времени; в ней «философия обращает свой взор на внешний мир, уже не ради постижения; выступая как действующее лицо, она, так сказать, завязывает интриги с миром, выходит из прозрачного царства Амента и бросается в объятия мирской сирене» [1, 40, *109*]. Суть рассуждения такова: философия не может быть только теорией познания, знанием о знании, она должна быть мирской философией, действенной, резюмирующей, а не формальной.

Философия вся — в поисках сущностного понимания мира и, «решившись создать мир, устремляет свой взор назад (светящимися глазами выделяются там останки ее матери); но как Прометей, похитивший с неба огонь, начинает строить дома и водворяться на земле, так философия, охватившая целый мир, восстает против мира явлений. Такова в настоящее время гегелевская философия» [1, 40, *109*].

Нетрудно видеть, что этот «прометеевский» дифирамб Гегелю есть одновременно осуждение кантианства, замыкающего познание на мире явлений. Надо обратиться к миру сущностей. Но и гегелевская философия не является в действительности такой, какой Маркс хочет видеть ее, и вскоре он обнаружит это. Он сам обвинит гегелевскую философию «в недостатке принципа или в недостаточном понимании философом своего принципа» [2, 77].

Маркс в самом начале 40-х годов тщательно анализирует систему Гегеля, возвращаясь к ней вновь и вновь. Свидетельство тому — два наброска в подготовительных тетра-

дях по греческой литературе — «О разнице между греческой и гегелевской философией по вопросу об отношении к жизни» и «Об историческом месте гегелевской философии и о мирообразующем значении философии вообще». Эти наброски — лаборатория молодого гегельянца, стремящегося понять философию «нашего учителя» конкретнее. Наброски подтверждают, что Маркс, хотя он и придерживается теперь гегелевской ориентации, отнюдь не во всем и небезусловно согласен с учителем. Так, он говорит, что познание объективной необходимости и закономерности природы означает не что иное, как познание ее разумности. Это не вполне совпадает с гегелевским пониманием разумности; природа у Гегеля, в сущности, если не антиразумна, то малоразумна, как скажет позже Энгельс — беспутный период существования идеи. Но в чем молодой Маркс прямо расходится с Гегелем, так это в оценке демокрито-эпикуровского атомизма. В этом расхождении — зародыш будущей острой полемики материалиста с идеалистом. Гегель не скрывал, что эпикурейская натурфилософия бедна и «скудна». Маркс же утверждает, что «вызывает изумление та открытая, чисто философская последовательность, с которой развертываются здесь во всю ширь непоследовательности, присущие принципу самому в себе» [1, 40, *119*]. И добавляет: «Греки, навсегда останутся нашими учителями благодаря этой грандиозной объективной наивности, выставляющей каждый предмет, так сказать, без покровов, в чистом свете его природы, хотя бы это был и тусклый свет» [1, 40, *119*]. Это — реалистическое, если не материалистическое воззрение на атомизм.

Во второй тетради из «Тетрадей по эпикурейской философии» он отмечает, что «древний мир коренился в природе, в субстанциальном. Принижение, профанация природы по существу означают разрыв с субстанциальной, самобытной жизнью; новый мир коренится в духе, и он может легко отрешить от себя свое иное, природу. Но также и наоборот: то, что́ у древних было профанацией природы, у людей нового времени явилось освобождением от оков, налагаемых рабской верой; новое рациональное воззрение на природу должно было еще подняться до признания того, что божественное, идея, воплощено в природе,— между тем с этого, по крайней мере в принципе, как раз и начинается древняя ионийская философия» [1, 40, *44*].

Эти рассуждения Маркса являются по сути критическим резюме гегелевской философии природы. Во время работы над «Тетрадями по эпикурейской философии» он с присущей ему тщательностью конспектирует гегелевскую «Фило-

софию природы». Сохранились три варианта этих конспектов. Третий вариант наиболее самостоятельный, он почти свободен от гегелевских спекулятивных понятий и более всего приближен к конкретному естественнонаучному знанию начала XIX века — независимо от гегелевской формы его истолкования.

Маркс осваивает в это время и идеи гегелевского историзма применительно к историко-философскому процессу; он стремится определить отношение эпикурейства, скептицизма и стоицизма к предшествующим формам древнегреческой мысли, а также влияние этих течений на последующие формы эллинистической и средневековой мысли, в особенности на идеологию христианства.

Он вновь обращается к эпикуровскому пониманию атома и даже накладывает на это понимание сетку гегелевских понятий. Например: «Атом,— точечное бытие, которое исключает из себя инобытие,— есть абсолютное, непосредственное для-себя-бытие, он исключает, следовательно, простое направление, прямую линию, отклоняется от нее. Атом обнаруживает, что его природа заключается не в пространственности, а в для-себя-бытии» [1, 40, *97*].

Разумеется, что это — кокетничанье гегелевской манерой выражения, за которое Маркс впоследствии осуждал себя. Но важнее другое. Он понимает, что не все в истории философии обстоит так, как это рисуют историки философии. Его волнует истинная объективность, которая не согласуется с многими историко-философскими версиями. Критическое отношение к материализму Лукреция не помешало ему отдать предпочтение Лукрецию перед Плутархом. Он убежден, что Лукреций более объективно изображает философию эпикурейства, чем Плутарх, которому свойственно к тому же абстрактное морализирование. Манера абстрактного морализирования претит Марксу и в сочинениях историков начала XIX в. «Риттер (в своей «Истории философии древнего мира», ч. 1, Гамбург, 1829) говорит с отталкивающе морализующей манерой о Демокрите и Левкиппе,— пишет он,— вообще об атомистическом учении (затем также и о Протагоре, Горгии и т. д.). Нет ничего более легкого, как наслаждаться по всякому поводу своим моральным совершенством; всего легче делать это по отношению к мертвым. Даже *обширные знания* Демокрита ставятся ему в упрек в моральном отношении» [1, 40, *117*]. Распространенный прием критики...

Маркс требует «исторической оценки». Он так разъясняет возможную историчность в подходе к философским учениям прошлого: «*Скептик* и *эмпирик,* считающий чув-

ственную природу субъективной видимостью, рассматривает ее с точки зрения *необходимости* и старается объяснить и понять реальное существование вещей. Наоборот, *философ* и *догматик,* признающий явление реальным, везде видит только *случай,* и его способ объяснения скорее сводится к тому, чтобы отвергнуть всякую объективную реальность природы» [1, 40, *168*].

Нельзя сказать, что здесь исходным пунктом критики Марксом скептицизма и догматизма является признание объективной реальности и что поэтому он думает и умозаключает как материалист. Этого еще нет. Тем не менее Маркс более реалистически, чем Шеллинг и Гегель, истолковывает позицию натурфилософии, и не только античности. Он уже весьма критичен в отношении гегелевского третирования природы, сознавая, что без признания прав природы и, следовательно, научной натурфилософии нет важнейшего условия для правильного понимания мира и философии. Обращаясь к античности, Маркс видит, что между доаристотелевской и послеаристотелевской философией лежит целая эпоха, и эта эпоха — Аристотель. Доаристотелевская философия интересна «в смысле содержания», в то время как послеаристотелевская философия главным образом — «со стороны ее формы».

Маркс стремится в диссертации сблизить левогегельянское понимание происходящего в современной ему философии с аристотелевским взглядом на наиболее общие вопросы философии. Этим объясняется его попытка воздать должное гегелевской интерпретации философии Стагирита. Так, он ссылается на похвалу Аристотеля в адрес пифагорейцев по гегелевским «Лекциям по истории философии» («он хвалит пифагорейцев за то, что они впервые освободили категории от их субстратов, не считали их особой сущностью, как это соответствует предикату, но считали, что категории — сама имманентная субстанция») [1, 40, *47*]. В другом случае он приводит гегелевское мнение о пифагорейцах, которые продвинулись в «знании о вещах, как об инобытии духа» и т. п. [1, 40, *49*].

Гегель изображал Аристотеля предтечей объективного идеализма, и Маркс еще не выступает прямо против этого взгляда, но он вскоре откажется от него. Уважение же к Аристотелю сохранит навсегда.

Маркс отмечает, что *понятие* — центральный пункт гегелевской философии, оно — «нечто третье» по отношение к бытию и сущности, но разъясняет это «третье» по-своему. Понятие — нечто третье между материей и сознанием, между содержанием вещи или процесса и их формой. Он сог-

ласен с Гегелем, что с помощью понятия мы в состоянии вскрыть истинную сущность предмета; понятие предоставляет познающему субъекту возможность овладеть сущностью вещи, однако следует более точно охарактеризовать субстанциальную природу вещи, которая не сводится к понятию. К этому можно добавить, что Маркс использует в набросках и письмах конца 30-х годов категории, значительная часть которых явно гегелевского происхождения: *разум, идея, объект, субъект, абстрагирование, становление, отрицание, непосредственное отрицание, отрицание отрицания* и другие. Он сообщает, что благодаря этим категориям стал лучше понимать дух действительного и разумного и воодушевлен тем, что «вечно новая философия разума», которую объясняет в это время в качестве *рефлектирующего самосознания,* т. е. в левогегельянском духе, способна и постичь смысл истории и проникнуть в свою собственную сущность.

Вместе с тем Маркс не скрывает своих расхождений с правыми ортодоксами гегельянства. Как и другие члены «Докторского клуба», он отказывается разделять вместе с «некоторыми гегельянцами, неправильно понимающими нашего учителя», оправдание всего существующего и взгляд, будто «*умеренность* есть нормальное проявление абсолютного духа» [1, 40, *110*]. В «Тетрадях по эпикурейской философии» он выступает против умеренности тех, кто видит во всем «регулярное проявление абсолютного». Марксу чужда такая усыпляющая разум философия, принимающая оттенок фатальности, не оставляющая места для свободы, для действия. Он убежден, что действительность богаче ортодоксальной схемы. Активность субъектов исторического действия не укладывается в представления о «регулярности». Эта активность связана со *свободой.* Эпикурейская философия и ее понимание случая как «свободного отклонения» подкрепляют его доводы против правого гегельянства и свойственного ему оттенка неизбежности, фатализма.

Докторская диссертация подтверждает, что процесс реинтерпретации философии Гегеля начался [26]. Маркс пытается, если не преодолеть философию Гегеля с помощью аргументов от древнегреческой философии, то использовать античное наследство против гегелевской абсолютности. Так, помимо уже сказанного, замечательна его аналогия между положением в послеаристотелевской и положением в послегегелевской философии. Как система Аристотеля, так

---

[26] О. Корню подметил это, когда писал, что «докторская диссертация отдалила его (Маркса.— *Авт.*) от Бруно Бауэра» [18, 1, *285*]. Ра-

и система Гегеля являются узловыми пунктами истории мысли. Оба мыслителя достигли высочайшего уровня философского мышления. Их системы конкретны и логичны в противоположность абстрактности и логической бесформенности других философских систем, оторванных от действительности. Идея молодого Маркса о связи систем Аристотеля и Гегеля с действительностью, философским выражением которой они являются, предвещает многое. Возражая тем, кто видит в системе Гегеля лишь абстрактную, оторванную от действительности философию, он указывает, как до него указывал Г. Гейне, на существование «экзотерического» и «эзотерического» Гегеля.

Истинный, внутренний «эзотерический» смысл гегелевской философии был понят отнюдь не всеми современниками. Молодой Маркс призывает следовать *эзотерическому* Гегелю. Что значит следовать внутреннему смыслу этой «мировой философии», Маркс разъяснил, когда писал, что «ставший в себе свободным теоретический дух превращается в практическую энергию и, выступая как *воля* из царства теней Амента, обращается против земной, существующей помимо него действительности» [1, 40, *210*]. Следовательно, не «умеренность», не оправдание действительности, а «обращение» против нее.

Практические следствия диссертации. Завершение диссертации и присуждение Марксу Боннским университетом ученой степени доктора философии поставило перед ним вопросы нового, более практического характера. Он пришел к выводу, что предстоящая ему деятельность в сфере практической жизни предъявляет свои требования и что общий разбор эпикурейской, стоической и скептической философии, уместный в рамках университетских занятий, можно отложить надолго — «из-за политических и философских занятий совсем другого рода» [1, 40, *234*].

Правда, он не сразу отказался от мечты об академической карьере. Маркс намеревался одно время, наряду с преподаванием в университете, продолжать исследования в области античной философии. Его привлекала также мысль проанализировать более тщательно, чем это было известно по литературе, отношения между философией и протестантской теологией. Он разрабатывал также план теоретического сокрушения гермесианцев, т. е. сторонников профессора теологии Боннского университета Г. Гермеса.

ботая над докторской диссертацией, Маркс понял, что философия самосознания вряд ли может быть признана последним словом в философии. Надо искать новые пути.

Последний придерживался взгляда о равноправии философии и теологии, что означало, по сути, признание старой формулы о философии — служанке богословия. Взгляды Гермеса были эклектической смесью идей, взятых напрокат из кантовой «религии в пределах только разума» и католической догматики. Тем не менее, в глазах папы римского он прослыл опасным еретиком. Книга Гермеса была занесена в папский Index librorum prohibitorum, т. е. запрещена для чтения католиками. Вследствие этого Гермеса поддержали прусские верха, которые вели свою, «протестантскую» борьбу с церковно-католической партией. В результате Гермес приобрел незаслуженную славу.

Намерение Маркса поддержал Бруно Бауэр, который считал выступление против Гермеса необходимым. Этого же мнения придерживались Бахман и Вольф, поддержавшие Маркса. Бауэр также намеревался прочитать несколько антигермесианских лекций в том случае, если Маркс все же не выступит. Маркс действительно не выступил против Гермеса, но и Бауэру не удалось осуществить своего намерения. Обоих увлек более мощный поток жизни.

Изгнание Бауэра из Боннского университета по требованию прусского короля резко изменило обстановку. Гермес благополучно избежал неприятностей публичной критики со стороны «объединенных сил» Маркса и Бауэра. Маркс, однако, продолжал трудиться над рукописью лекций, переделывая их для особого издания. Вскоре он передал рукопись Бауэру для просмотра, однако тот затерял ее. О содержании рукописи можно судить лишь по косвенным данным. Тем не менее ясно, что это звено, причем немаловажное, в последиссертационных философских исканиях Маркса. В них более ясно должна была обнаружиться атеистическая направленность его взглядов.

Маркс и Тренделенбург. В это же время Маркс намеревался также вступить в полемику с Адольфом Тренделенбургом по поводу его взглядов на гегелевскую диалектику, изложенных в «Логических исследованиях», где он развивает небезынтересную критику философии Гегеля, используя в основном аргументы от «Метафизики» Аристотеля и «Критики чистого разума» Канта. А. Тренделенбург, профессор логики Берлинского университета, был сторонником классической традиции в понимании формальной логики. «Органон» Аристотеля он считал величайшим достижением философского ума [25, *28—38*]. Его докторская диссертация была посвящена логике Аристотеля [110].

О намерении Маркса выступить против Тренделенбурга сохранилось два свидетельства: Бруно Бауэра и Фридриха

Кёппена. Сопоставление этих свидетельств подтверждает, что Маркс видел в Тренделенбурге более серьезного противника, чем Гермес. Бауэр писал в письме Марксу от 31 марта 1841 г., т. е. тогда, когда его адресат уже закончил диссертационный труд и добивался инагурации: «Тренделенбург, конечно, будет одной из первых жертв, которую ты принесешь оскорбленной философии». «Оскорбленная философия» — это Гегель и гегельянство [27].

Между Марксом и Бауэром существовала, по-видимому, какая-то предварительная договоренность о выступлении против Тренделенбурга, но Маркс и на этот раз отказался от своего первоначального намерения. Он не выступил, возможно, из этических соображений, не желая предавать теоретическому остракизму одного из своих университетских учителей. Маркс понимал к тому же, что Тренделенбург не так уже неправ, «оскорбляя философию», т. е. гегелевские догмы, в которых он и сам начал сильно сомневаться.

Молодой Маркс, испытавший в гимназические годы известное воздействие идей Канта, интересовался реакцией на философию Гегеля последователей Канта, особенно таких, как Тренделенбург и Шопенгауэр. Сохранились сведения о том, что он наводил справки об Артуре Шопенгауэре. Маркс знал труды Шопенгауэра, в частности «Мир как поля и представление» и «О воле в природе» [104]. Фридрих Кёппен в письме Марксу от 3-го июня 1841 г. сообщает: «Как ты помнишь, мы иногда говорили с тобой о помешанном докторе Шопенгауэре. Несколько раз я приводил его любимую фразу, а именно, что у всех народов разрешено многоженство, кроме известной иудейской секты — христиан. Этот турок издал два сочинения на премию, одно удостоенное премии, другое нет, в которых он страшно разносит Гегеля. Он говорит, что Summus philosophus, как он называет Гегеля, прямо-таки умалишенный. Я пишу это тебе для того, чтобы ты, критикуя Тренделенбурга, отдал должное и Шопенгауэру». Кёппен рассуждает как гегельянец и полагает, что выступление Маркса против Тренделенбурга — дело решенное. Он думает, что и Маркс продолжает оставаться непоколебимым гегельянцем, но ошибается. Маркс, как уже отмечалось, пришел к выводу, что Тренделенбург и Шопенгауэр вовсе не так уже были неправы, критикуя Гегеля. Кантианская критика гегелевской философии (Тренделенбурга и Шопенгауэра), при всех ее недостатках, не прошла для него бесследно. Как и аргу-

---

[27] См.: [39].

ментация старого Шеллинга, эта критика кое-что и подсказала, указав на слабые пункты философии Гегеля. Письма Марксу Бауэра и Кёппена наводят на мысль, что должна была существовать какая-то рукопись с набросками, если не с систематическим изложением, Марксовой критики взглядов Тренделенбурга.

Бауэр и Кёппен были уверены, что их друг — естественный противник кантианцев Тренделенбурга, Шопенгауэра и теолога Гермеса. Но они не учли динамичности эволюции Маркса: их представления уже не соответствовали его изменившимся взглядам. Тренделенбург, будучи противником гегелевского абсолютного идеализма, высказал в своих «Логических исследованиях» суждения, которые звучали не столько по-кантиански, сколько по-материалистически. Эти суждения Тренделенбурга уже не казались Марксу абсурдными. Он даже употребил в двух-трех случаях выражения, идентичные с тренделенбурговыми (например, об Идее, которая осталась бы с нищенской сумой, если бы она не призаняла содержания у конкретной действительности, причем делала это всякий раз, когда оказывалось, что ей нечего сказать о мире). Тренделенбург был к тому же знатоком истории философии. Известен факт, когда он «срезал» на кандидатском экзамене Каспара Шмидта (будущего М. Штирнера), заметив в отзыве, что тот плохо знает факты из истории философии, но зато охотно прибегает к спекуляциям a la Hegel по поводу фактов.

Марксу, глубоко уважавшему Аристотеля, импонировал и интерес Тренделенбурга к Стагириту. Он, как и Тренделенбург, разделял точку зрения Аристотеля о синтетических суждениях как возможной причине заблуждения в познании: «Представляющее и рефлектирующее мышление вообще является синтезом бытия и мышления, всеобщего и единичного, видимости и сущности. Затем всякое неправильное мышление, а также неправильное воззрение, сознание и т. п. состоят из синтезов таких определений, которые не соответствуют друг другу, внешних, не имманентных связей объективных и субъективных определений» [1, 41]. Во всех этих суждениях обнаруживается интерес Маркса к вопросам субъектно-объектной диалектики.

Теперь после того, как основные философские идеи молодого Маркса рассмотрены, логика нашего исследования требует обращения к вопросам идейного становления молодого Энгельса.

3. МОЛОДОЙ ЭНГЕЛЬС

Исходный пункт. Энгельс родился в Рейнской Пруссии, в 1820 г. Его семья принадлежала к среднему классу. В отличие от семьи Маркса, просветительско-протестантской, семья Энгельса была — пиетистско-протестантской. Отец его, Фридрих Энгельс, был человеком набожным, суровым по нраву, удачливым коммерсантом, капиталистом. В его доме царили порядки бюргерского домостроя, связующим началом которых было понятие морального долга. Конформистские настроения отца оставляли молодому Фридриху мало шансов на свободное духовное развитие. Как вспоминал Энгельс, его воспитывали не просто в духе официального благочестия и не просто в духе уважения к религии вообще, а в духе преклонения перед всем религиозным и церковным, включая толкование протестантского вероучения, проповедуемого очередным приходским священником [28]. Юноше повезло лишь в том отношении, что он был любимцем деда по матери, профессора теологии. Дед, человек образованный, знал и любил классическую литературу, особенно древнегреческую, и внук воспринял от него гуманистические идеалы античного мира. Молодой Энгельс рано увлекся к тому же поэзией и проявил способности к сочинению стихов. В гимназии он выделялся среди учащихся недюжинными способностями в изучении живых и мертвых языков. Именно в это время он заложил ту основу работы с языками, которая вылилась вскоре в свободное владение стихией любого языка, за изучение которого он брался. Впоследствии Энгельс хорошо владел славянскими языками; в 50-х годах он даже собирался написать «сравнительную грамматику славянских языков» и отказался от этого намерения лишь после того, как узнал, что «эту задачу с таким блестящим успехом выполнил Миклошич» [1, 29, *477*].

Отец видел предназначение сына в продолжении семейной традиции промышленно-коммерческой деятельности. Духовные интересы, выходящие за пределы протестантской ортодоксии, он считал непозволительной и даже вредной для будущего коммерсанта роскошью. К тому же его тревожила рано выявившаяся самостоятельность юноши. Это видно по одному из писем Энгельса-отца жене, где он сообщает о любимом сыне следующее: «...Он, кажется, даже из страха перед наказанием не хочет научиться беспрекослов-

---

[28] О молодых годах Энгельса см.: [36].

ному повиновению. Так, я, к моему огорчению, опять нашел сегодня в его секретере мерзкую книгу из библиотеки, рыцарский роман из жизни тринадцатого столетия» [1, 41, *526*]. Отец заставил сына прервать учебу в гимназии за год до ее формального окончания. Ему нужен был сын-помощник в делах фирмы. Энгельс-отец часто болел, он чувствовал, что дни его сочтены, и видел в сыне человека со здравым смыслом, который может стать деловым человеком. Преподаватели же гимназии сожалели о преждевременном уходе одного из своих способнейших питомцев. Директор Эльберфельдской гимназии, в которой учился Фридрих Энгельс, писал о нем в гимназическом свидетельстве как о «любимом ученике» [1, 41, *529*].

«Любимый ученик» Эльберфельдской гимназии, подчинившись воле отца, был вынужден распроститься не только с гимназией, но и с мечтой об университетском образовании. Молодой Энгельс оправдал своего отца, но много позже, когда стал по его завещанию совладельцем текстильной фабрики в Англии. Став человеком с капиталом, Энгельс смог постоянно помогать Марксу и его семье. Не один раз он избавлял своего друга от долговой тюрьмы. Без дружеского участия Энгельса Маркс, как он признавал, не продержался бы на поверхности, в тисках лондонской эмигрантской жизни, и, как он писал Энгельсу, никогда не смог бы закончить «Капитал» — главный труд своей жизни.

К гуманистическому мировоззрению. «Молодая Германия». Энгельс знакомится уже в гимназии с новым феноменом литературной и идейной жизни, с произведениями авторов из круга «Молодой Германии». Нет ничего удивительного в том, что молодой человек увлекся младогерманцами: гимназическая обыденщина, изучение мертвых языков, моральные прописи протестантизма подготовили его к позитивному восприятию их «противоположности». С наивной гордостью ученика «выпускного класса» он говорит о себе и своих друзьях: «мы, младогерманцы» [1, 41, *417*]. Среди деятелей «Молодой Германии» ему близки по духу Л. Берне и К. Гуцков, в особенности первый, в нем он видит знаменосца социального прогресса.

Молодой Энгельс пробует сотрудничать в младогерманском «Телеграфе для Германии». Служба в Бремене, куда отец отправил его трудиться помощником «консула» Г. Ленольда, оставляла для такого сотрудничества некоторые возможности. Он все больше увлекается литературно-публицистической деятельностью. Идеи «Молодой Германии» Энгельс оценивает высоко и не только, в отличие от поли-

тических и клерикальных противников младогерманцев, не видит в них зловредных покусителей на «устои» и апостолов безнравственности, но и считает благороднейшими людьми своего поколения.

Действительно, «Молодая Германия» — явление замечательное в душной атмосфере протестантизма и политической реакции монархизма. Молодой Энгельс чувствует себя бойцом «но только не рационалистической, а либеральной партии» [1, 41, *416*].

В «Открытом письме д-ру Рункелю» он отмечает прямые наветы реакционных инквизиторов «на молодую литературу», к которой пока еще «не имеет чести принадлежать», но которую готов защищать по чувству гражданского долга. «Это благородная братия,— пишет он в письме Ф. Греберу от 8—9 апреля 1839 г.,— обвиняла «Молодую Германию» в том, что ее представители хотят эмансипации женщин и реставрации плоти, что, кроме того, они хотят попутно ниспровергнуть несколько тронов и стать папой и императором в одном лице» [1, 41, *372*]. Сквозь эту иронию явно просматриваются свободолюбивые настроения пишущего.

У молодого Энгельса встречаются противоречивые оценки младогерманцев; то он видит совпадение своего и младогерманцев образа мыслей: «участие народа в управлении государством, следовательно, конституция; далее, эмансипация евреев, уничтожение всякого религиозного принуждения, всякой родовой аристократии и т. д.» [1, 41, *373*], то подвергает младогерманцев самой язвительной критике. Он видит субъективизм в мировоззрении и в приемах литературного творчества отдельных младогерманцев, отмечая «гейневское кокетство», «мундтовскую риторику» и «чепуху» Лаубе. Его суждения проницательны. В письме Ф. Греберу от 20 января 1839 г. он пишет: «Берлинская группа «Молодой Германии» представляет недурную компанию! Они хотят преобразовать нашу эпоху в эпоху «состояний и тонких взаимоотношений», другими словами: мы пишем, что в голову взбредет, и, чтобы заполнить страницы, мы изображаем несуществующие вещи, и это мы называем «состояниями»; или же мы перескакиваем с пятого на десятое, и это сходит под именем «тонких взаимоотношений» [1, 41, *362—363*].

Эти характеристики деятелей «Молодой Германии» — шедевр проницательности Энгельса, глубоко реалистического постижения смысла творчества младогерманцев, в которых нетрудно угадать союзников «Свободных». Относительно философско-эстетических оснований их творчества он

придерживается того взгляда, что это — «философский дилетантизм». Младогерманцы малообразованны в философии. Отдельные младогерманцы, например, Гуцков все еще носятся с мыслью «найти точку, где положительное христианство могло бы братски слиться с современным образованием», т. е. не видят пропасти, разделяющей религию и науку. Энгельс сравнивает французских просветителей, у которых философской основой «был материализм» с младогерманцами, у которых такой основой «начинает становиться Гегель». Так, Кюне упрямо «пытается перевести Гегеля на современный язык» [1, 41, *29*]. Он отдает предпочтение просветителям. Энгельс подтверждает это свое мнение в эпиграмме на «Телеграф для Германии»:

> Сам ты себя скорописцем зовешь, а тогда мудрено ли,
> Что наполняет тебя наскоро писаный хлам [1, 41, *364*].

Перевод Гегеля на язык литературы приобретает у младогерманцев «дикие формы». Но, как бы то ни было, поставлен важный вопрос: возможно ли сближение философии, а именно гегелевской с литературным творчеством? Ответ молодого Энгельса неопределенен, но он все же не соглашается с теми, кто думает, что это влияние «лишено будет всякого значения» [1, 41, *30*]. Тем не менее, он полагает, что спекулятивная абстрактность гегелевской философии противоречит исконному реализму литературы. Энгельс отмечает также неспособность философов-гегельянцев проявить себя в политической публицистике. Иное дело — «Молодая Германия». Энгельс выделяет среди младогерманцев Берне. Берне для него — «титанический борец за свободу и право». Он высоко оценивает эстетические основания его творчества. Стиль Берне Энгельс считает образцовым; памфлет Берне «Менцель — французоед» по его мнению — шедевр современного стиля: «Современный стиль соединяет в себе все преимущества стиля: предельная краткость и чеканность, характеризующая свой объект *одним* словом, вперемежку с эпическим, спокойным описанием; простой язык вперемежку со сверкающими образами и яркими блестками остроумия,— словом, юношески сильный Ганимед, увенчанный розами и с дротиком в руках, которым он убил Пифона» [1, 41, *423*]. Он не исключает возможности своего подключения к литературным начинаниям «Молодой Германии», и даже начинает сочинять романы. Но здравый смысл и чувство самокритичности берут верх. Энгельс б т-ся стать литературным ремесленником, поденщиком невыразительной журнальной публицистики, хотя его поэтические опыты говорят о несомненном таланте.

Обращение к народной поэзии. Энгельс уже в молодые годы проявлял интерес к прошлому народа, к народной поэзии. Он прекрасно разбирается в фольклоре, удивляя окружающих меткостью и основательностью своих суждений. Он советует (в «Письмах из Вуппераля»), и не кому-нибудь, а самому Фрейлиграту, обратиться к народной поэзии, чтобы не погубить свой талант в туманном романтизме.

Читая статью Энгельса «Немецкие народные книги», опубликованную в «Телеграфе для Германии», издававшемся К. Гуцковым, мы обнаруживаем у девятнадцатилетнего Фридриха Освальда (литературный псевдоним Энгельса) глубокое знание характера немецкой народной поэзии. Его суждения относительно средневековой поэзии поражают верностью взгляда и точностью суждений. Другую его статью, относящуюся к началу 1840 г., «Современную литературную жизнь», отличает тщательность отделки и объективность в оценке явлений, литературной жизни. Изучение народной поэзии приводит Энгельса к выводу, что творчество младогерманцев — эпизод, преходящее явление сравнительно с непреходящим богатством художественного мышления, представленного в фольклоре.

Сравнивая произведения младогерманцев с народным творчеством, он отмечает преимущества фольклора даже в юморе. «Сколь прозаическим кажется юмор Мундта,— сетует Энгельс,— когда сравниваешь: его с юмором «Семи швабов»! [1, 41, *16*]. Он решительно отмежевывается от присущего младогерманцам пренебрежения к народному творчеству и вообще от присущего романтической школе взгляда на народную поэзию как на пережившее себя явление. Романтики, стремившиеся опоэтизировать прошлое, в особенности средневековое прошлое, не разглядели замечательных явлений народного духа в средневековье. «Что значит авторитет Тика, Гёрреса и всех прочих романтиков,— спрашивает Энгельс,— когда разум говорит против него и когда дело идет о *немецком народе*?» [1, 41, *19*].

В романтическом изображении прошлого народа исчез субъект исторического прошлого — сам народ. Основная причина недовольства молодого Энгельса младогерманским пониманием народа — взгляд на народ как только на страдающую массу, которая способна лишь терпеливо сносить уни. ения и всякого рода бедствия, периодически обрушивающиеся на его голову. «Народ,— утверждает он,— достаточно долго играл роль Гризельды и Геновефы (своего рода «униженных и оскорбленных» немецкой истории.— *Авт.*);

пусть он теперь сыграет хоть раз Зигфрида и Рейнальда; но разве можно научить его этому, расхваливая эти старые, проповедующие смирение истории?» [1, 41, *16*].

Энгельс размышляет над тем, что́ в художественном наследии народа может стать здоровым началом его демократического воспитания, послужить громоотводом против мистицизма, романтических бредней и психологии низкопоклонства. Его разбор «Истории о неуязвимом Зигфриде», «Фауста» (в его народном варианте), «Вечного жида», «Уленшпигеля», «Шильдбюргеров» и других литературных образцов народного творчества крайне поучителен и для современных фольклористов. Такого смелого, глубокого и доброжелательного анализа народного творчества немецкая литература не знала после Лессинга и Гете.

Молодой аналитик народного творчества советует издателям привлечь для «разумной обработки» народных сказаний братьев Гримм, «обладающих достаточной критической проницательностью и вкусом для правильного отбора и умением пользоваться при изложении старинным стилем» [1, 41, *18*]. Этот совет замечателен в том отношении, что указывает безошибочно на действительный образцовый вкус создателей «Бременских музыкантов», понявших стиль народных сказаний, народную стихию языка.

«Письма из Вупперталя». Народ и история, народная мысль и народное творчество — предметы внимания и размышлений молодого Энгельса. Он постоянно обращается к истории народа и впервые в немецкой публицистике говорит о положении рабочей массы как наиболее страдающей части народа. Этот переход от защиты народа вообще к защите интересов беднейшей массы закономерен. В феврале-марте 1839 г. он трудится над «Письмами из Вупперталя», а затем с помощью К. Гуцкова публикует их в «Телеграфе для Германии» (март — апрель 1839 г.). Впоследствии К. Гуцков публично каялся в своей оплошности: либерал не мог простить себе содействия будущему коммунисту! «Письма из Вупперталя» — удивительный документ зрелого социального мышления двадцатилетнего юноши. Молодой Энгельс называл в шутку свои письма «жалобами вуппертальца». Однако объективно значение этого произведения больше: это первый сочувственный рассказ о положении рабочего класса в Рейнской провинции, наиболее развитой промышленной области Германии. Еще Ф. Адлер писал, что «со времени опубликования Майером юношеских произведений Энгельса не подлежит никакому сомнению, что этот пылкий гениальный юноша в юношеские годы Маркса ушел от него далеко вперед в своих смелых и яс-

ных экономико-исторических взглядах» [47, *60*]. Ныне это общепризнано [74, *63—65*].

Молодой писатель порицает деятельность тех, кого он называет сознательными гасителями народного духа,— священников, служителей культа, протестантских пасторов. Один из объектов его критики — Ф. В. Круммахер, довольно колоритная фигура. В молодости Круммахер участвовал в движении «демагогов» и произносил пылкие речи о справедливости. Вняв советам отцов церкви и убедившись в собственном и своих друзей бессилии, он стал, по определению Энгельса, «заядлым мистиком», знатоком «библейской фразеологии и присущих ей образов», а затем и проповедником учения о строгом предопределении (разумеется, в интересах имущих). Он все более и более увлекался приемами мистификации слушателей и, наконец, дошел до утверждений, имевших мало общего со здравым смыслом.

В заметке, опубликованной в «Телеграфе для Германии», Энгельс отмечает удивительное даже для мистика невежество Круммахера, который ничтоже сумняшеся утверждал, будто *«земля неподвижна, а солнце движется вокруг нее»* [1, 41, *8*]. Особое негодование молодого публициста вызвали призывы Круммахера к верующим преследовать инакомыслящих; человек не без способностей превратился в заурядного ретрограда, который в своих проповедях предавал анафеме Канта, Гегеля, Штрауса и др. [1, 41, *102*].

Энгельс высмеивает манеру Круммахера громогласно оповещать о своих «победоносных диспутах» и спорах с «Паулюсом в Гейдельберге и Штраусом в Тюбингене, правда, совершенно иначе, чем отзывается об этом в одном письме Штраус» [1, 1, *460*]. Основная идея Круммахера, если к его бессвязной мистике можно применить это понятие, предельно проста: человек неспособен по своей свободной воле совершать добро. Добро — в боге. Человек способен на добрые поступки лишь благодаря воздействию на него сверхъестественной силы. Каждый индивид якобы настолько закостенел в своем эгоизме, что «бог должен ему навязать эту способность», т. е. способность к добру [1, 1, *461*]. Энгельс отмечает, что у этого проповедника смирения нашлись, к сожалению, последователи, мирская мудрость которых сведена к незамысловатому правилу: «Молчи, молись и стань барашком». Философия безропотного барашка, которую проповедовал Круммахер, устраивала в целом правительственные и клерикальные круги.

В письме к Ф. Греберу от 19 февраля 1839 г. Энгельс называет Круммахера «одним из главнейших препятствий» «всякому подъему духа», наряду с филистерством, религи-

озным фанатизмом и «гнусной конституцией» [1, 41, *367*]. Круммахеры, как показывает Энгельс, необходимы при политике феодально-клерикального государства, направленной на затемнение народного сознания. Официальная система народного образования, допускающая проповеди круммахеров, распространяющих «ортодоксальную закоснелость» [1, 41, *101*], никуда не годится. Пиетисты оказывают пагубное влияние на дело народного образования [1, 1, *464*]. Энгельс критикует также Ф. В. Круге, который «разработал новое доказательство истинности моисеевой истории мира. Забавная книга!» [1, 1, *471*]. Покушение на дух времени и здравый смысл неизбежно, когда образованием народа ведают невежды, вроде И. Поля, Ф. В. Круга или американского авантюриста Юргенса, подвизавшегося в вуппертальской общине. Все они подавляют в меру своих сил свободомыслие и травят свободомыслящих.

И все же молодой Энгельс еще не атеист. Он опровергает вуппертальских мистиков доводами от верно, как ему кажется, понятых «священных текстов», ссылается на «учение апостолов». Он еще не потерял веры в рациональный протестантизм. Вина мистиков в том, что они доводят все до абсурда. Если в писании сказано, что «мудрость божия для мудрецов сего мира — глупость», то они понимают эти слова, «как приказ строить свое вероучение возможно бессмысленнее, чтобы хоть как-нибудь оправдать это изречение» [1, 1, *461*]. От этого способа аргументации в борьбе против идеалистов и мистиков он вскоре откажется.

Молодой Энгельс этой поры — рационалист, но оглядывающийся на протестантский рационализм. Он еще полагает, что это рационализм особого рода, отличный от официальной теологической догмы, от пиетизма и тем более от мистики. О себе он говорит как о супернатуралисте, развивающемся к философскому рационализму. «Теперь я честный, очень терпимый по отношению к другим супернатуралист,— пишет он,— сколько времени я останусь им, не знаю, но я надеюсь остаться таковым, хотя и склоняюсь иногда то больше, то меньше, к рационализму» [1, 41, *374—375*]. Энгельсу было двадцать лет, когда он писал эти строки. Видно, что он мучительно переживает ограниченность мировоззрения, диктуемого протестантской догмой. Характерно его признание в письме к Ф. Греберу в июле 1839 г.: «Если бы я не был воспитан в крайностях ортодоксии и пиетизма, если бы мне в церкви, в школе и дома не внушали бы всегда самой слепой, безусловной веры в библию и в соответствие между учением библии и учением церкви и даже особым учением *каждого* священника, то, может быть,

я еще долго бы придерживался несколько либерального супернатурализма» [1, 41, *416*]. Но он идет дальше. Религиозно-теологическая догматика уже не представляется ему незыблемой догмой, хотя он еще не отказался окончательно от мысли дать ей более рациональное объяснение. Это придет позже.

Философские интересы. Критическое отношение к религиозной вере и мистике было неизбежным следствием просветительско-романтического подхода к духовным проблемам времени. Парадокс заключался в том, что философские интересы молодого Энгельса развивались отчасти благодаря протестантской теологии. Одно из ранних свидетельств этого «странного» процесса — изучение произведений мистика и философа — диалектика XVIII века Якова Беме. Энгельс проявил интерес к трудам этого диалектика от теологии (по-видимому, под влиянием одного из братьев Греберов). Здравый смысл подсказывал ему, что иррационализм Беме, хотя бы и носящий диалектический характер, далек от реалистического взгляда на вещи. Тем не менее он видит в Беме выдающегося диалектика от мистики и мистика от диалектики. Этот сапожник по профессии — «темная, но глубокая душа» [1, 41, *345*]. У него богатство поэтических мыслей, аллегорий и «язык его совершенно своеобразный: все слова имеют у него другое значение, чем обыкновенно; вместо существа сущности [Wesen, Wesenheit] он говорит мучение [Qual]; бога он называет безоснованием [Ungrund] и основанием [Grund], ибо он не имеет ни основания, ни начала своего существования, являясь сам основанием своей и всякой иной жизни» [1, 41,*345*]. В общем, «дикая» диалектика понятий, свойственная мистическому идеализму Беме, привлекает молодого философа, но не потому, что его собственное мышление мистично, а потому, что ему импонирует стихийная диалектика этого незаурядного мыслителя. Он признается, что диалектика Беме для него — мощный призыв к постижению природы мира.

Это явно выраженное стремление к уяснению сущности процессов, совершающихся в мире, законов мира и мышления было причиной обращения молодого Энгельса к произведениям еще одного видного романтика 20—30-х годов Фридриха Шлейермахера. Шлейермахер — автор нашумевших в начале века «Речей о религии», профессор теологии Берлинского университета. В подзаголовке этого труда, отразившего особые идеологические требования феодально-клерикальной реакции эпохи Реставрации, было сказано, что он обращен к образованным людям, не верящим в религию. Естественно, что молодой человек, наслышанный об

этой работе, любознательный и целеустремленный, пытается постичь смысл призывов Шлейермахера к образованным людям, не верящим в религию.

Энгельс знакомится с «Речами о религии» в середине 1839 г. Поскольку в то время он еще не избавился окончательно от элементов протестантского рационализма, они произвели на него определенное впечатление. Он пишет в письме Фридриху Греберу от 12—27 июля 1839 г.: «В моем предыдущем письме я выложил тебе массу скептических соображений (о религии и вере.— *Авт.*); я рассматривал бы вопрос иначе, если бы уже тогда был знаком с учением Шлейермахера. Ибо это ведь еще разумное христианство; оно ясно всякому, даже и не приемлющему его, и можно признать его ценность, не присоединяясь к нему. Философские принципы, какие я нашел в этом учении, я уже воспринял; с его теорией искупления я еще не свел всех счетов и буду остерегаться немедленно же усвоить ее, чтобы не оказаться вскоре вынужденным снова менять свои взгляды. Но я буду штудировать ее, как только мне представится время и возможность. Если бы я был раньше знаком с этим учением, я никогда бы не стал рационалистом...» [1, 41, *407*]. Из этого рассуждения видно, что молодой Энгельс весь «в пути», что он свободно ориентируется в теологической проблематике, что его одолевают сомнения. Его путь от ортодоксального мировоззрения через протестантский рационализм к рационализму и, в перспективе, к материализму протекает отнюдь не гладко.

В середине 1839 г. Энгельс еще присматривается к аргументам Шлейермахера, видит в его учении «естественную религию чувства» и даже альтернативу сверхъестественной религии откровения. Он пытается убедить себя в том, что шлейермахерова апологетика чувства отвечает его умонастроению, и даже в том, что в учении Шлейермахера он обрел необходимое философское мировоззрение. «Древо религии,— передает он ход мыслей Шлейермахера,— растет из сердца и покрывает своей сенью всего человека и добывает себе пищу из дыхания разума; догматы же — это его плоды, несущие в себе благороднейшую кровь сердца; что сверх того, то от лукавого. Таково учение Шлейермахера, и на нем я стою» [1, 41, *413*]. Он вновь и вновь убеждает себя и своих корреспондентов в том, что «без философии же нет просвещения, без просвещения нет человечности, а без человечности опять-таки нет религии». Но он не хочет отождествлять свои мнения с теологией, даже «рациональной». Энгельс сообщает в письме к Греберу, что «с людьми, как Шлейермахер и Неандер (другой представи-

тель «прогрессивной» теологии.— *Авт.)*, я уже сумею столковаться, ибо они последовательны и у них есть сердце; то и другое я тщетно ищу в «Evangelische Kirchen-Zeitung» и в прочих изданиях пиетистов» [1, 41, *412*]. Иными словами, он отделяет «научную» университетскую теологию, представителем которой был Шлейермахер, и теологию, вышедшую на клерикально-публицистическую стезю, как ее понимали сотрудники «Евангелической церковной газеты».

Консерватизм и клерикализм деятелей «Евангелической церковной газеты» он отвергает. Но он еще думает, что шлейермахерова «религия чувства» и неандерова «критическая теология» в корне отличны от пиетизма официального протестантизма.

Философия чувства Шлейермахера была, таким образом, хотя и непродолжительной, но все же определенной фазой в идейном развитии молодого Энгельса. В историко-философских исследованиях этот факт большей частью умалчивается. Ф. Меринг считал даже, что Энгельс лишь «на мгновение задержался, скорее всего в недоумении, на Шлейермахере» [31, *119*]. Меринг ошибся. Интерес молодого Энгельса к романтической протестантской философии Шлейермахера невозможно объяснить одним недоумением. Когда Энгельс пишет Греберу — «к Шлейермахеру я отношусь с громадным уважением», то его слова выражают его убеждение. Его привлекал христианско-гуманистический подтекст учения Шлейермахера.

Вообще некоторые историки-марксисты считают, по-видимому, что престиж молодого Энгельса пострадает, если они признают, пусть даже непродолжительное, влияние на него Фридриха Шлейермахера, романтика и теолога. О. Корню, например, соглашается с тем, что молодой Энгельс интересовался учением Шлейермахера, но утверждает, что благодаря этому Энгельс перешел от протестантизма к супернатурализму [18]. В действительности же Энгельс сообщает о своем супернатурализме до знакомства с учением Шлейермахера, в апреле 1839 г. О знакомстве с философией Шлейермахера он пишет впервые в июле 1839 г., выражая к тому же сожаление, что не знал этого учения раньше [1, 41, *407*]. Следовательно, причины его интереса к супернатурализму иные, и их не следует связывать со шлейермахеровской философией, о которой он узнал несколько позже.

Энгельс и Штраус. Энгельс в свои молодые годы был одним из тех леворадикальных бунтарей, первоначальное идейное развитие которых протекало под противоречивым влиянием различных радикальных течений. Сильное впечат-

ление на него произвел труд Ф. Штрауса «Жизнь Иисуса». В этом произведении молодой Энгельс увидел протест против ортодоксальной протестантской теологии, отвечавший его собственному умонастроению. Указания Штрауса на противоречия и фактические несообразности в синоптических евангелиях были убедительны. В письме к Ф. Греберу от 1 мая 1839 г. Энгельс признается, что благодаря Штраусу он продвинулся в своем понимании мира и человека; «я и теперь такой же хороший супернатуралист, как и прежде, но от ортодоксии я отказался» [1, 41, *378*]. Это означает, что в это время протестантский рационализм штраусовского образца был ему наиболее созвучен. Он осуждает пиетизм — прежде всего за полное непонимание истинной морали. Пиетистская теория морали, утверждает он, настолько противоречива и настолько фальшива в своих основных посылках, что «рационалист, который от всего сердца стремится творить добро сколько в его силах, должен быть осужден на вечные муки» [1, 41, *378*], т. е. осужден только потому, что верит в силу разума. Под влиянием Штрауса Энгельс внушает Ф. Греберу мысль о «натянутости» и «искусственности» библейских легенд. «Кто,— пишет он,— дает нам право слепо верить библии? Только авторитет тех, кто поступал так до нас. Да, коран более органичный продукт, чем библия, ибо он требует веры в свое цельное, *последовательно развивающееся* содержание. Библия же состоит из многих отрывков многих авторов, из которых многие даже *сами не претендуют* на божественность» [1, 41, *404—405*].

Энгельс утверждает в этом же письме, что «Жизнь Иисуса» — «неопровержимое сочинение». Он на стороне Штрауса и называет бессмысленными нападки на него теологов: «Почему позорят этого поистине почтенного мужа?» [1, 41, *405*]. Но он еще не избавился от всех иллюзий «рациональной» теологии. Молодой Энгельс прямо признает, что у него на душе немало сомнений, тяжелых сомнений, с которыми он не может справиться. Тут же выражается надежда «дожить до радикального поворота в религиозном сознании мира» [1, 41, *406*]. Похвалы Штраусу продолжаются. Штраус, пишет он, «внес ясность» в его миросозерцание, помог разобраться в легковесности теологической учености: «ученость Толука слишком поверхностна», у Хенгстенберга была лишь одна «оригинальная, хотя и абсурдная мысль: мысль о пророческой перспективе», «Неандер заслуживает всяческого уважения, но это не научная величина» и т. д. [1, 41, *436—437*]. Авторитет ученых теологов оказался мнимым. Истину следует искать в другом месте, если мы хотим ра-

зобраться в истории христианства, в «мифическом начале в христианстве» [1, 41, *436*].

О свободе, с какой Энгельс обращается теперь с противоречивыми и неясными сведениями из евангельской истории, можно судить по его письму к Фридриху Греберу от 29 октября 1839 г. Он настолько овладел материалом, что без труда опровергает доводы друга. Ф. Гребер, готовясь стать священником, все еще не оставил мысли поставить на путь истинный своего молодого друга. Энгельс же показывает ему, что как в Ветхом завете, так и в евангелиях, множество мест, которые никак не могут претендовать на статут «священного», более того, в них немало бессмыслицы; что касается исторической датировки так называемых священных текстов, то «библейская хронология безнадежно утратила все признаки вдохновения. История Ветхого завета приобретает благодаря этому еще более мифологический характер» [1, 41, *426*]. Неверны и теологические частности. Христианская теория искупления — антигуманистична. Учение о грехе — фаталистично и мистично и, в конечном счете, абсурдно: «...История Адама может быть только мифом, ибо Адам или должен быть равным богу, если он был создан таким безгрешным, или должен был грешить, если при создании он был одарен только человеческими способностями» [1, 41, *427*]. Это — аргументация от истин разума.

Энгельс высказывает сомнения и опровергающие аргументы почти по каждому пункту христианской ортодоксии. Относительно мнения Ф. Гребера, будто «апостолы проповедовали евангелие в чистом виде», Энгельс замечает «по Штраусу», что сначала надо «*доказать,* что евангелия написаны действительно Матфеем, Марком, Лукой и Иоанном, между тем как о первых трех определенно можно утверждать обратное» [1, 41, *426*].

В письме к Вильгельму Греберу Энгельс откровенно признается, что идейное расхождение становится фактом: «Pro primo, мне смешно, что ты меня не считаешь уже более христианином, и, pro secundo, что ты думаешь, будто человек, стряхнувший с себя во имя идеи мир представлений ортодоксии, способен снова надеть на себя эту смирительную рубашку. Подобный случай возможен с настоящим рационалистом, который убедился в недостаточности своего естественного объяснения чудес и своей тощей морали, но мифологизм (Штрауса.— *Авт.*) и спекулятивное мышление (Гегеля.— *Авт.*) не могут спуститься со своих освещенных утренней зарей глетчеров в туманные долины ортодоксии» [1, 41, *436*]. Он прямо говорит, что идет даль-

ше, к новому повороту в своей идейной судьбе: «Я как раз на пороге того, чтобы стать гегельянцем. Стану ли я им, право, еще не знаю, но Штраус так мне осветил Гегеля, что это кажется мне довольно правдоподобным. Кроме того его (Гегеля) философия истории как бы вычитана из моей души» [1, 41, *436*].

Молодой последователь Штрауса замечает вместе с тем, что его идол все же «злоупотребляет своей теорией мифов, но это только в мелочах; однако в целом он гениален» [1, 41, *421*]. Энгельс находится в этот момент под влиянием Штрауса и его мастерского анализа истории раннего христианства. Однако познакомившись с бауэровской и другой критикой «Жизни Иисуса», он становится более сдержанным в своих похвалах Штраусу. Он утверждает, правда, что и установление ошибочности выводов Штрауса нисколько не нарушит значения идеи мифологического объяснения евангелий, которая «всегда может быть сызнова применена к библейской истории» [1, 41, *436*]. Теория мифов верна, утверждает он, ошибочными могут быть лишь выводы из нее. Спустя много лет в статье «К истории первоначального христианства» (1894 г.) Энгельс заметит, что истина о происхождении христианства лежит где-то посредине между теорией мифов Штрауса и бауэровским пониманием евангелий как продукта самосознания евангелистов: «Если Тюбингенская школа в неопровергнутом ею остатке новозаветной истории и литературы дала нам предельный максимум того, что́ наука в настоящее время может еще согласиться признать спорным, то Бруно Бауэр дает нам максимум того, что́ она может в этой истории и литературе опровергать» [1, 22, *474*].

Оценки Штрауса молодым Энгельсом становятся более умеренными к концу 1839 — началу 1840 г. Критика «Жизни Иисуса» со стороны гегельянцев, в частности Бруно Бауэра, а также и теологов не прошла для Энгельса бесследно. Он смотрит теперь на Штрауса как на писателя, точка зрения которого в общем вполне научна, но не абсолютна. Метод анализа новозаветных историй оказался на поверку недостаточно эффективным, возможно по причине объективных трудностей, создаваемых самим предметом исследования [29]. Энгельс замечает, что эти трудности будут еще

---

[29] Среди исследований, посвященных этому периоду идейного развития Энгельса, выделяются работы Э. Бернштейна и О. Корню. Первый, однако, злоупотребляет аналогиями, основанными на представлениях о филиации идей. Он видит в воззрениях молодого Энгельса период штраусианства [49, *216*]. Корню же, вслед за Ф. Мерингом, гово-

большими при анализе ветхозаветных сказаний: «Возьмись за это какой-нибудь Штраус, ему пришлось бы еще много поработать, чтобы четко разграничить, что принадлежит мифу, что — истории и какие искажения внесли священники» [1, 41, *52—53*]. Однако за ветхозаветные истории ни Штраус, ни кто-либо другой не взялись...

Обращение к гегелевской философии. Энгельс понимает, что в философии Штраус — величина, светящая отраженным светом. За Штраусом видна тень Гегеля. С помощью Штрауса можно лучше понять великого диалектика: «Штраус — путь к Гегелю», «благодаря Штраусу, я нахожусь теперь на прямом пути к гегельянству»,— эти и сходные выражения встречаются все чаще [1, 41, *440*]. Философия Гегеля все больше захватывает его воображение. Чтение биографии Гегеля, написанной К. Розенкранцем, приводит Энгельса к мысли, что истинная философия века открыта. Он принимает идеи гегелевского панлогизма, хотя его не оставляет критический настрой мысли и по отношению к этой философии. Энгельс сообщает в одном из писем Греберу, что его не устраивает лишь форма гегелевских трудов,— естественное замечание для человека, посвятившего немало усилий выработке собственного стиля и восхищавшегося таким замечательным стилистом, как Берне. Отвергает он и нарочитую темноту многих страниц гегелевской «Энциклопедии философских наук».

Молодой Энгельс, изучая Гегеля, желает сохранить, как и молодой Маркс, полную свободу суждений. Он высмеивает тех, кто, последовав за Гегелем, потерял эту свободу, отмечая к тому же «высокомерие, свойственное большинству гегельянцев». Он издевается над их манерой принимать на веру любые «аксиомы философского падишаха» [1, 41, *65*]. Особенно достается от него правым гегельянцам, которые «учили наизусть «Энциклопедию» Гегеля и думали, что они тем самым сделали достаточно для своего века» [1, 41, *123*]. Умственный прогресс безостановочен, застрять на Гегеле — значит отстать от века. Энгельс, уделявший столько внимания критике мистики пиетизма, протестантской ортодоксальной и неортодоксальной теологии, обращается к идеям гегелевской философии религии, которая представляется ему наиболее глубокой из всех концепций этого рода. Он соглашается даже с тем, что идея Абсолюта, т. е. «гегелевская идея бога прекрасна» [91, I, 2, *555*]. От-

---

рит о малозначительном эпизоде влияния Штрауса на молодого Энгельса [18, *205—206*]. Это был действительно эпизод, но отнюдь не малозначительный.

сутствие в гегелевской философии религии учения о бессмертии души не только не смущает его, а, напротив, воодушевляет. Он считает, что найдено верное решение вопроса: что касается «доказательств» бессмертия души, то оно может волновать лишь «старых баб».

Особый предмет внимания Энгельса — гегелевская философия истории. Его воображение потрясено развернувшейся перед ним величественной картиной шествия Мирового Разума в истории, набросанной Гегелем. Теологи не способны понять смысл и значение этого произведения и «свались, например, на шею какого-нибудь бременского пастора со всей своей силой мысль, что всемирная история есть развитие понятия свободы,— как бы он взвыл!» [1, 41, *441*]. Он сообщает, что изучает «Философию истории» Гегеля и что ее «титанические идеи страшно захватывают меня» [1, 41, *440*]. Он хочет «впитать в себя весьма существенные элементы этой грандиозной системы» [1, 41, *439*]. Отмечает он и знаменитую идею спиралевидного развертывания содержания Духа: «Медленно начинает история свой бег от невидимой точки, вяло совершая вокруг нее свои обороты; но круги ее все растут, все быстрее и живее становится полет, наконец, она мчится, подобно пылающей комете, от звезды к звезде, часто касаясь старых своих путей, часто пересекая их, и с каждым оборотом все больше приближается к бесконечности» [1, 41, *27*]. Образ — яркий, подтверждающий сильное впечатление, произведенное на Энгельса гегелевской теорией исторического процесса.

Энгельса не все удовлетворяет в гегелевской субъектно-объектной диалектике. Он ставит вопрос, который, по его мнению, труден для разрешения в понятиях Гегеля: «Где в истории то более высокое начало, одерживающее победу в то время, когда терпят крах пережившие себя личности?» Представление о всегда проявляющем себя и побеждающем «высоком начале» не подтверждается. Необходима новая философия, которая способна «внедрить» разумные принципы понимания истории. Тем не менее, нападки теологов на «грандиозную систему» бесплодны. Он сообщает, что вступает в ряды «современных пантеистов», а «пантеизм вызывает страшный испуг у неспособных мыслить пасторов» [1, 41, *439*].

Энгельс замечает: «Люди, знающие Гегеля только понаслышке и читавшие лишь примечания к «Гегелингам» Лео, хотят разрушить систему, которая вылита как бы из *одного* куска и не нуждается *ни в каких* скрепах, чтобы держаться в целости» [1, 41, *440*].

Вскоре Энгельс внес свою лепту в отповедь левых гегельянцев реакционному публицисту Лео, выступившему с памфлетом — доносом на «зловредных» последователей берлинского философского мессии. Он утверждает, что этот адепт теологии и гонитель мысли не имеет «никакого представления о философии». Лео беспомощен в логике и «нападает на выводы, которые необходимо вытекают, в силу особенностей *гегелевской* диалектики, из общепринятых предпосылок, вместо того чтобы напасть на диалектику, а не сделав этого, он не должен был трогать и следствий» [1, 41, *401—402*].

Энгельс откликнулся на пасквиль Лео еще раз, но в иной форме — в трагикомедии «Неуязвимый Зигфрид». В «Зигфриде» была изображена перепалка между Лео, предавшим гегелингов анафеме, и Михелетом, защищавшим гегелевское наследие. Михелет, в изображении молодого Энгельса, видит в рассуждениях Лео «бессмысленную болтовню». Энгельс замечает со своей стороны несоизмеримость масштабов сражающихся сторон. Как бы предугадывая скорое «пришествие» Шеллинга, он пишет: «Кто хочет нападать на гегелевскую школу, должен сам быть равным Гегелю и создать на ее месте новую философию. А школа эта, на зло Лео, ширится с каждым днем» [1, 41, *402*]. Изменяется постепенно и отношение молодого Энгельса к «Молодой Германии».

Из статьи Энгельса «Александр Юнг. «Лекции о современной литературе немцев» видно, что по его мнению идеи младогерманцев не выдерживают сравнения с логикой гегелевской школы. Он, правда, подтверждает свои прежние высказывания об особом значении деятельности Г. Берне и его «Парижских писем» в становлении общественного самосознания, замечая тут же, что «без прямого и косвенного влияния Берне свободному направлению, вышедшему из школы Гегеля, было бы гораздо труднее конституироваться» [1, 1, *478*]. Он сравнивает влияние Берне и Гегеля на современников и приходит к выводу, что Берне в своих суждениях, оценках и действиях придавал свободе более практическое значение, в то время как Гегель свободу лишь «имел в виду, по крайней мере, теоретически» [1, 1, *478*]. И все же младогерманцам не удалось создать философию для своего времени.

Надо искать новые теоретические импульсы. Он обращается к оппозиционной и революционно-демократической литературе. В одном из писем В. Греберу Энгельс так характеризует свои занятия в этой области: «Я теперь чрезвычайный поставщик запрещенных книг для Пруссии: 4 эк-

земпляра берневского «Французоеда», «Парижские письма» его же, в 6 томах, «Пруссия и пруссачество» Венедея, строго запрещенная вещь, в 5 экземплярах, лежат у меня готовыми к отправке в Бармен» [1, 41, *434*]. Уже из этого перечисления книг видно направление его ума и демократические настроения.

Деятельность Энгельса в качестве «чрезвычайного поставщика запрещенных книг» выражала, без всякого сомнения, потребность его натуры в непосредственной практической работе. Он понимает цену свободного слова и готов содействовать его распространению. Но не всякое свободное слово ему по душе. Он — против нигилистической безответственности.

Критика младогерманцев. К концу 30-х годов у Энгельса учащаются отрицательные высказывания о литературной деятельности эпигонов «Молодой Германии». Он с глубоким сожалением констатирует, что это течение уже не служит камертоном общественных настроений, его деятели опустились до литературных дрязг. Младогерманцы выродились в «клику» [1, 41, *63*], отстали от века, не понимают гегелевской философии. Так, Энгельс высмеивает Юнга за профанацию диалектики. Трактовка Юнгом роли субъекта познания («свободного субъекта»), отмечает Энгельс, не имеет ничего общего с гегелевским пониманием. Гегель придерживался «точки зрения *примирения* субъекта с объективными силами» и «относился с огромным почтением к объективности» [1, 1, *476*]. Поэтому изображать Гегеля безусловным сторонником политической свободы по крайней мере наивно. Другого младогерманца, Лаубе, Энгельс обвиняет в том, что он в своей «Истории литературы» «все время неправильно применял гегелевские категории» [1, 1, *475*].

Значение диалектики вновь подтверждается через апелляцию к философии истории и ее центральные понятия — «необходимость» и «свободу». Вскрытая Гегелем диалектика необходимости и свободы позволяет сделать вывод, что это — «более высокая ступень» знания мировой истории, чем старая просветительская философия истории.

Энгельс с сожалением отмечает, что младогерманцы не поняли смысла отрицания, которое у Гегеля означает и удержание положительного. Идея отрицания отрицания прошла мимо них. Радикализм их высказываний, не имевших позитивного начала, оказался мнимым, их филиппики по адресу всякого старья были не больше, чем словесные буффонады. Обращаясь к философскому миросозерцанию Юнга, Энгельс отмечает, что тот исказил смысл выступле-

ний Ф. Штрауса, когда приписывал тому «выводы Гегеля и Шлейермахера» и жаловался на слишком явное следование автора «Жизни Иисуса» идее отрицания. Идея отрицания, разъясняет Энгельс, вовсе не мертворожденное понятие. Она выражает «вечное движение мировой истории» [1, 1, *482*]. Надо правильно понять ее позитивное значение.

Энгельс осуждает эпигонов «Молодой Германии» за то, что они неустойчивы в философии: оставив свое поверхностное знакомство с гегельянством, тут же бросились в объятия старого Шеллинга,— как только познакомились с его лекциями по философии откровения. Объявив подозрительной новейшую философию, они схватились «за спасительный якорь шеллинговского откровения», выставляя к тому же себя «на посмешище нации своими нелепыми попытками к самостоятельному философствованию» [1, 1, *481*]. Так, манипуляции с понятиями отрицания и позитивности, заимствованные Юнгом у Шеллинга, беспредметны, Шеллингу же эти понятия понадобились для другого — для поношения духа. «Существовала ли,— спрашивает Энгельс,— когда-либо бóльшая и, к сожалению, более распространенная путаница, чем та, которая ныне господствует в отношении понятий «позитивного и негативного»? У Гегеля это — равноправные стороны великого движения духа. Вера же Юнга в «философию мифологии и откровения», которая вслед за Шеллингом «конструируется как нечто необходимое», вовсе смешна, представляя собой «худшую фантастику» [1, 1, *482*]. Энгельс высмеивает тут же веру Мундта в нового «философского мессию», Шеллинга. Стоит лишь дать себе труд ближе присмотреться, пишет Энгельс, к столь опороченному Шеллингом и шеллингианцами понятию «отрицание», чтобы убедиться, что оно по существу своему положительно. «Конечно.., для тех, чей бессильный дух, подобно плющу на старой руине, нуждается в факте, чтобы за него держаться,— для тех, конечно, всякий прогресс является отрицанием. В действительности же мысль в своем развитии есть единственно вечное и положительное, тогда как фактическая, внешняя сторона происходящего есть именно отрицательное, исчезающее и подлежащее критике» [1, 1, *482*]. Это — оригинальное истолкование идеи отрицания, еще идеалистическое.

Молодой Энгельс рассуждает еще как идеалист («мысль в своем развитии есть единственно вечное и положительное»), но идеалист-рационалист. Признание вечного развития мысли он использует как предпосылку критики внешней, формальной стороны происходящего, т. е. как средство

отрицания общественных порядков. Он — за социальный прогресс. Через отрицание, через преодоление «старых руин» будет обеспечено торжество «разумного» начала истории. Он обрушивается на противников гегелевской диалектики, обвиняя их в невежестве. Так, о Ф. Якоби, полемизировавшим со всеми классиками немецкой философии XVIII — XIX вв., он выразился как о «полупомешанном, в голове которого собственные, уродливые зародыши мыслей справляют безудержную оргию с понятиями, заимствованными у других!» [1, 41, *42*]. Молодой Энгельс — сторонник социальных изменений. Идея развития через отрицание устаревшего воспринимается им как великий урок философии Гегеля. Вместе с тем он не прозелит гегельянства. Его отношение к левому гегельянству уже в начале 1840 г. вполне самостоятельное. В статье «Эрнст Мориц Арндт» (декабрь 1840 г.) он дает первую суммарную оценку левому гегельянству как идейному течению, называя его «новогегельянством». В этой оценке виден еще если не горячий сторонник, то реалистически мыслящий попутчик «Молодой Германии», признающий общенациональное и даже общеевропейское значение «Парижских писем» Л. Берне («разумная односторонность была так же необходима Берне, как Гегелю чрезмерный схематизм») [1, 41, *123*]. Чутье революционного демократа не обманывает его, обличительный протест Берне ближе его чувствам, чем гегелевский компромисс с действительностью. Он понимает, что «власть имущие» видят в Гегеле «ортодоксального человека» и не поняли смысла «нового учения», внешне как будто направленного против разъедающего веру рационализма и оппозиционности либерализма. Власть же «попала впросак», поверив букве гегелевской философии. Это стало ясно вскоре после смерти Гегеля, когда «из «прусской государственной философии» выросли побеги, какие не снились ни одной партии» [1, 41, *124*]. Побеги — это левое гегельянство: «Штраус — на поприще теологии, Ганс и Руге — на поприще политики останутся знамениями своего времени». Энгельс видит у левогегельянских теоретиков «светящиеся звезды идей, которые должны будут освещать путь движению века» [1, 41, *124*]. Безусловно, это преувеличение! Оно свидетельствует о том значении, которое Энгельс придает движению. Некоторые левые гегельянцы могут допускать и допускают частные ошибки, но «вдохновенная, непоколебимая вера в идею, которая свойственна новогегельянству, есть единственная крепость, куда могут надежно укрыться свободомыслящие, если поощряемая свыше реакция одержит над ними временную победу» [1, 41, *124*].

В деятельности младогерманцев было больше радикального практицизма, чем в абстрактной критике эпохи со стороны левых гегельянцев. Поэтому веление времени — завершить взаимопроникновение идей Гегеля и Берне, т. е. соединить философию с политикой. Это пишет молодой Энгельс, самосознание которого более практично и реалистично, чем самосознание многих других левых гегельянцев, еще витавших в облаках философской критики религии.

В статье «Воспоминания» Иммермана» (начало 1841 г.) Энгельс призывает не страшиться характерных для гегелевской философии «мрачных облаков спекуляций и разреженного воздуха вершин абстракции, когда дело идет о том, чтобы лететь навстречу солнцу истины» [1, 41, *144*] В этом полете «сухая шелуха системы» должна быть решительно отброшена, а ядро диалектики развито столь же решительно. Он осуждает старогегельянцев, которые забрасывают недоумевающего читателя терминами «в себе» и «для себя», «целокупность» и «этость», а в действительности ничего так не опасаются, как творческой смелости духа. Энгельс призывает верить в современность и «бороться за свободу, пока мы молоды и полны пламенной силы» [1, 41, *144*]. Эта «пламенная сила» вскоре дала знать о себе и в теории, и на практике.

II. ФИЛОСОФИЯ РАЗУМА ПРОТИВ ФИЛОСОФИИ ОТКРОВЕНИЯ

Ознакомившись с «новым» философским заветом старого Шеллинга, обнародованным в его лекциях по философии откровения (1841—1842), Маркс и Энгельс, как и другие левые гегельянцы, были охвачены негодованием. Они испытывали глубокое уважение к прежнему Шеллингу, красе и гордости немецкой философии, наследнику Фихте и предшественнику Гегеля в диалектике. Шеллинг обманул их чувства. Полемика была неизбежна.

1. ЭНГЕЛЬС: ШЕЛЛИНГ – ФИЛОСОФ ВО ХРИСТЕ

Ко времени опубликования памфлетов против Шеллинга имя Энгельса было известно среди левых гегельянцев. Большое впечатление произвела в их кругу его статья «Ретроградные знамения времени» (1840). В ней была развернута критика философии истории правого гегельянства; автор утверждал, что это — ухудшенный вариант философии истории Гегеля, без его внушительной диалектики, без его глубоких исторических прозрений. Энгельс критиковал правых больше всего за слепое доверие к представлению Гегеля об окончании познания Мировым Разумом своей сущности, и, следовательно, об окончании мировой истории. Он утверждал, что это не что иное, как новый миф: смысл истории далеко еще не раскрылся. Он будет более ясен после неизбежного краха старого мира и рождения нового — мира свободы и истины. Статья — панегирик героям битв со старым порядком вещей. Критическая часть статьи поражает логикой и силой аргументации. В этом же духе написана статья Энгельса «Реквием для немецкой «Adelszeitung», в которой он едко высмеял дворянских идеологов немецкого социального болота.

Энгельс был в Берлине, когда Шеллинг приступил к чтению своих лекций по философии откровения. Он посещал

эти лекции вместе с Бакуниным и стал одним из первых критиков Шеллинга. Памфлеты Освальда (псевдоним Энгельса) принесли ему европейскую известность [1].

Энгельс был добросовестным слушателем лекций. Он тщательно записывал все услышанное от Шеллинга, сверяя свои конспекты с конспектами других слушателей. Старый оппонент Шеллинга, теолог Паулюс, поступил по-другому: поручил запись лекций одному добровольцу-студенту, а затем, обработав студенческие записи и снабдив их комментариями, опубликовал их как аутентичные шеллингову взгляду на вещи [97]. Он давал понять, что гора родила мышь. Возмущенный Шеллинг подал в суд на Паулюса, но его иск был отклонен. Энгельс поступил иначе. Он использовал свои конспекты, сверенные им с конспектами других слушателей лекций, для написания антишеллинговских памфлетов. Памфлет «Шеллинг о Гегеле» был опубликован в «Телеграфе для Германии» в декабре 1841 г. Памфлет «Шеллинг и откровение. Критика новейшего покушения реакции на свободную философию» вышел в свет в марте 1842 г., а памфлет «Шеллинг — философ во Христе» в мае 1842 г.

В упомянутой выше статье «Александр Юнг. «Лекции о современной литературе немцев» Энгельс отмечает, что у него и его друзей были довольно точные сведения «о философии Шеллинга и специфическом содержании его лекций еще до его выступления в Берлине» [1, 1, *483*]. Это означает, что Энгельс и его друзья знали о баварских лекциях и других выступлениях Шеллинга. Он, как и другие левые гегельянцы, решительно отверг заявку Шеллинга на создание какой-то небывалой по своим теоретическим достоинствам философии, которая примиряет все и вся.

Энгельс настойчиво советовал Руге, а через него и другим левым гегельянцам, отказаться от «сдержанного отношения» к теософии шеллингова образца и вступить «смело в бой против нового врага» [1, 41, *170*]. Шеллинг — враг духа и духовной свободы. Вместе с тем он дает понять, что как бы ни оценивать происшедшую метаморфозу, Шеллинг «все же остается тем, кто открыл абсолютное» [1, 41, *168*]. Однако Энгельс считает, что Шеллинг в новом объяснении абсолютного противоречит своей же, известной миру кон-

---

[1] Имя Освальда и его критика философии откровения Шеллинга стали известны и в России. Статьи «Шеллинг и откровение» и «Шеллинг — философ во Христе» были известны Белинскому, Герцену, Бакунину, петрашевцам и оказали определенное влияние на их образ мыслей.

цепции. Он как будто старается уверить, что его прежнее понимание абсолютного было неверным и, скорее, увлечением, чем убеждением.

Шеллинг повторял в своих лекциях, что Гегель решительно не понял открытого им и только им абсолютного. Абсолютное, утверждал он, по своей природе вовсе не рационально и потому оно не может быть познано средствами логики, даже если эта логика называется диалектической. Абсолютное иррационально по природе, и вследствие этого постигается путем интеллектуальной интуиции и, в еще большей мере, путем откровения. Нечто, безусловное и неподвластное логическому постижению, более существенно и сущностно, утверждал Шеллинг, чем то, что доступно рациональной логике. Шеллинг допускал, что сфера рационального может быть законным предметом исследования наук логического типа. Изучение сферы рационального — прерогатива негативной философии. Негативная философия, утверждал он,— философия скептическая, она пользуется логическими средствами в основном в целях разрушительного анализа, разлагая предстоящую перед этим анализом некую цельность, подвергая ее разъедающему сомнению. Ее цель, следовательно, ограничена. Гегель же выдвинул эту ограниченную «негативную философию в качестве абсолютной» [1, 41, *164*]. Естественно, он грубо ошибся и, что еще хуже, запутал других. Его система — система ограниченная и даже не вполне философская, ибо «несвободна в себе». В общем, передает Энгельс мысль Шеллинга, у Гегеля ничего хорошего не получилось, «так как он захотел половину философии превратить в целую» [1, 41, *167*]. Действительно ли рациональный идеализм Гегеля так ограничен, как это рисует старый Шеллинг, действительно ли его философия беднее иррационального идеализма позднего Шеллинга? Сам Шеллинг утверждал, что да. Он даже считает, что Гегель грубо ошибся в важнейшем пункте философии, неверно решив основной вопрос философии — об отношении мышления к бытию, возводя логическое мышление в абсолют, порождающий все и вся. Признавая приоритет духа, он не понял природы духа.

В философии Гегеля, рассуждал Шеллинг, чистая мысль или ничто как понятие этой «чистой мысли» предшествуют бытию, а это — невозможно. В связи с энгельсовской критикой Шеллинга надо заметить следующее. Было бы ошибкой полагать, что Шеллинг придерживается, опровергая Гегеля, материалистического взгляда на бытие. Он говорил, правда, что бытие, собственно, тождественно понятию материи. Но материя символизирует у него «беспорядочный

хаос» в бытии. Он придумывает все новые и новые предикаты для бытия — «беспредельное бытие», «невозмутимое бытие», «действительное бытие», «предвечное бытие». Понятия материи и бытия Шеллингом иррационализируются, не говоря уже о том, что они не могут быть верифицируемы ни с точки зрения здравого смысла, ни с точки зрения науки.

Нельзя сказать, чтобы Шеллинг не понимал исходного пункта для логичного развертывания структуры философской системы. Гегель брал в качестве исходного пункта ничто, чистое бытие — «без дальнейших определений». Шеллинг предлагал начинать с другого исходного пункта, с понятия бога, который может все, в том числе вызвать мысль из хаотического (бессмысленного) бытия. Он полагал, что этим опровергает гегелевское понятие ничто. Шеллинг выставляет против Гегеля и аргументы от своей старой натурфилософии, говоря, что в философии его противника нет места природе, которая появляется лишь в качестве инобытия идеи. Энгельс вполне понимает абстрактность гегелевской философии природы, но выставляет левогегельянское возражение против доводов Шеллинга, указывая, что реальность природы у Гегеля есть не что иное, как природа и дух. С формальной стороны это возражение верно. Тем не менее Шеллинг был все же прав по существу, когда утверждал, что представление о природе как инобытии духа абсурдно. В этом возражении сказался дух молодого Шеллинга, уважавшего природу и ее объективные определения. Но это не означало, что он становился материалистом. Просто в подтексте его суждений значилось, что исследование природы как таковой законно и необходимо. Старый Шеллинг воображал, что он продвинулся вперед в понимании природы сравнительно со своей старой натурфилософией, привязав природу к своей новой позитивной философии и решительной диалектике. Философия раннего Шеллинга была логическим продолжением и одновременно преодолением философии Фихте, противоречивым продуктом Просвещения. Поздний Шеллинг отрекается от Просвещения и объявляет, что в философии Гегеля выявился «резонерский дух Просвещения», присущий ему культ неверно понятого и абсолютизированного разума. Гегель, утверждал Шеллинг, усугубил ошибки неверного понимания разума просветителями. Они все же связывали разум с природой и действительностью в целом. Он же решил, как отмечает Энгельс, записавший лекции Шеллинга, «отступить в сферу чистого мышления», но это означало «прежде всего уйти от всякого бытия вне сферы мысли» [1, 41, *166*].

Иными словами, Шеллинг отрицал право Гегеля утверждать, будто абсолютный разум, начинающий у него движение с «чистого бытия», имеет право отрицать первичность существования. Энгельс замечает в ответ на это, что Шеллинг со своей стороны предлагает довольно странное объяснение разумного мышления: «Кант освободил разумное мышление от пространства и времени; Шеллинг сверх этого отнял у нас и существование» [1, 41, *169*]. Это — контраргумент гегельянского характера. Энгельс приходит к выводу, что вследствие такого толкования разумного мышления вне существования человека оказывается ложной вся аргументация Шеллинга в пользу «науки чистого разума». Действительно, Шеллинг достаточно ясно дал понять в своих лекциях, что он отделяет понятие как таковое от сущности и понятие сущности — от существования. Вопросы первого порядка он относит к науке чистого разума, или к негативной философии, вопросы же второго порядка — к науке с эмпирическими элементами, которую еще надлежит создать, к «позитивной философии», которую будто он создал [1, 41, *166*].

В свете критики Энгельса становится ясным, что дискриминация гегелевского рационализма была для Шеллинга средством, не зависимо от того, хотел он этого или не хотел, развенчания человеческого разума. Это было одновременно и отречением от рационализма «раннего» Шеллинга, эпохи «философии тождества».

С точки зрения «позднего» Шеллинга оказывается, что философия вообще органически не в состоянии познать тот мир объектов, который является предметом ее познания. Мыслитель отрицает самую «разумность философии» [1, 41, *181*]. Шеллинг приписывает философии способность лишь к постижению логической сущности вещей, отрицая за ней право на постижение законов их реального существования и взаимодействия. Он декретирует тем самым тупик всякого рационализма с его логическими средствами познания и приглашает философию смириться и пойти за ним в затхлую обитель *философии откровения*. Энгельс утверждает, что в философии откровения «единство философии, цельность всякого мировоззрения разрывается во имя самого неудовлетворительного дуализма; противоречие, составляющее всемирно-историческое значение христианства, возводится также в принцип философии. Мы потому должны с самого начала протестовать против этого раздвоения» [1, 41, *182*].

Все, сделанное философией до Шеллинга, объявляется им сплошным заблуждением. Это — бесплодная попытка

принизить философию. Принцип философии, указывает Энгельс, иной, не христианский, не теологический и тем более не мифологический. Он основан, в частности, на преодолении христианского дуализма, двойственности трактовки мира, человека и его сознания.

Отрицание «разумности философии» и возведение христианского противоречия, дуализма мира естественного и сверхъестественного в «принцип философии» понадобились Шеллингу для возвеличивания изобретенной им философии откровения. Он утверждает по сути, будто философия откровения постигает, в отличие от философии разума, запутавшейся в противоречиях познания, истинные законы существования предметного мира и человека.

Рационалистической диалектике, и гегелевской в том числе, считает Шеллинг, мир идей неподвластен, гегелевская диалектика не справилась и с познанием этого мира, мира наличного бытия. Все дело в том, что мир как таковой, рассуждает Шеллинг, состоит не из гегелевских логических сущностей, а из вещей, которые существуют и могут быть познаны или благодаря опыту (мир эмпирических вещей) или благодаря откровению (мир в целом, мир в его существовании). Тогда, передает Энгельс ход мыслей Шеллинга, и «разум в своем чистом мышлении должен иметь своим объектом не действительно существующие вещи, а вещи, поскольку они возможны, не бытие вещей, а их сущность...» [1, 41, *182*].

В самом деле, рассуждает Шеллинг, с чем мы имеем дело в познании? С частью мира или его целым? Энгельс отвечает Шеллингу, что и с тем и с другим. Энгельс указывает, что предметом познания и, следовательно, предметом разумного мышления являются не одни мысли субъекта, а прежде всего «действительно существующие вещи». Шеллинг подметил недостаток гегелевского и вообще идеалистического мышления, имеющего дело не с реальным миром вещей, а с миром идеальных конструкций, но эта ошибка идеализма, а вовсе не порок философии вообще, в особенности той, что связана с практической жизнью.

По мнению Шеллинга, гегелевская диалектика не имеет какого-либо научного значения, она бесплодна и даже бессмысленна. Если под диалектикой понимать теорию доказательства, то она тем более неверна. Сам же Шеллинг, как показывает Энгельс, на место гегелевской идеи борьбы противоположностей, которая хотя и в мистифицированной форме, но все же отразила существенные отношения действительности, предлагает понятия и представления, которые или ничего не отражают в мире действительности или

являются спекуляцией в духе философии откровения на рациональных моментах гегелевской логики и на рациональных аспектах диалектики раннего Шеллинга.

Энгельс приходит к выводу, что искажая идею единства и борьбы противоположностей, Шеллинг отказывается от того знания, которое он считал достижением научной философии в свои молодые годы. Диалектические противоположности вроде возможного и действительного, сущности и явления, формы и содержания взаимосвязаны, они понятны только в их конкретном и действительном взаимодействии. В новой же философии Шеллинга эти противоположности преподносятся как «оторванные друг от друга, зафиксированные в их оторванности». Они рассматриваются Шеллингом в качестве моментов всеобщего процесса, «которые сталкиваются и вытесняют друг друга» [1, 41, *188—189*]. Иными словами, противоположности являются противоположностями лишь на какой-то момент, а затем «снимаются». Синтез выступает в качестве посредника, который согласует противоположности. Это — своего рода теория равновесия, примирения противоположностей в синтезе. Вопрос заключается, однако, не только в неверном понимании Шеллингом закона единства и борьбы противоположностей. Он не понял и гегелевского открытия закона отрицания отрицания. Могучую, по словам Энгельса, диалектику отрицания он трактует «только как самосознание отдельных категорий, между тем как она представляет собой самосознание всеобщего, мышления, идеи» [1, 41, *188*]. Энгельс аргументирует «от Гегеля», подмечая неверную интерпретацию Шеллингом классической формы диалектики. Его итоговая оценка гегелевской диалектики решительно не согласуется с шеллинговой. Впрочем, она невполне адекватна и гегелевскому представлению о диалектике: «Гегелевская диалектика, эта могучая, вечно деятельная движущая сила мысли, есть не что иное, как сознание человечества в чистом мышлении, сознание всеобщего, гегелевское обожествленное сознание» [1, 41, *222*]. Сознание человечества в «чистом мышлении» не равнозначно гегелевскому пониманию чистого мышления без всякого человечества и до него. Определение диалектики «сознания человечества в чистом мышлении», строго говоря, скорее напоминает фейербаховское представление о родовом сознании человечества, чем гегелевскую спекулятивную идею.

Шеллинг был одним из эрудированнейших людей своего века, и естественно, что в полемике с Гегелем он стремился поставить себе на службу античное идейное наследство, которое знал прекрасно. Но беда Шеллинга — историка фило-

софии, как показывает Энгельс, заключается в том, что он оказался в плену мифологии, в плену неверно понятых античных мифологических образов. Непреходящую славу античной философии составляла ее борьба с античной мифологией; место мифологических образов в античной философии заняли понятия, которыми, кстати, пользовался и ранний Шеллинг. Для старого Шеллинга античный рационализм, логика и диалектика великих древнегреческих мыслителей оказались трансцендентными его сознанию,— иначе было бы невозможно бредовое учение о потенциях, ставшее своего рода основанием для вывода, что мы имеем дело с «бредовым мышлением».

Гегель, как отмечает Энгельс, выбросил из логики «эти неясные определения», включая представление о потенции. В его диалектической логике это смутное представление заменено взаимосвязанными категориями возможного и действительного. Шеллинг возвращает их в свою «логику». Учение Шеллинга о потенциях есть к тому же альтернатива знаменитому положению Гегеля «все разумное действительно, все действительное разумно». Взамен этого Шеллинг утверждает, что «все разумное возможно, и этим бьет наверняка, ибо это положение, при широком объеме понятия возможного, неопровержимо. В то же время этим самым он обнаруживает, как это выяснится позднее, отсутствие ясности понимания в отношении всех чисто логических категорий» [1, 41, *183*].

Энгельс приходит к выводу, что Шеллинг не может сказать о потенции, этом центральном понятии своей новой философии, ничего убедительного и даже вразумительного. Суть аргументации Шеллинга, как показывает Энгельс, сводится к утверждению: что потенция есть нечто: «1) тяготеющее к бытию 2) тяготеющее к небытию 3) свободно витающее между бытием и небытием» [1, 41, *184*]. Каждый волен выбирать любое решение. Эти три образа потенции позволяют сделать вывод, что по сути потенция «означает то же, что способность (познавательная способность Канта)» [1, 41, *183*]. Шеллинг же, заимствуя идеи у Канта, искажает его, приписывая потенции атрибут существования. Потенция оказывается у него не только способностью к существованию, но и существованием, а также сущностью, это — «сущее, которое нельзя удержать от бытия и которое поэтому переходит от мышления к бытию» [1, 41, *183*]. В общем потенция, пишет Энгельс, которая не есть нечто действительное, наделяется всеми атрибутами действительного существования, даже сущностью. То, что еще надо доказать, преподносится как доказанное. Этот тезис вы-

дается за новое понимание разума, который определяется как «бесконечная потенция познания» [1, 41, *183*].

Разум наделяется свойством быть потенциальным, он «обладает, в качестве неотделимого от него содержания, потенцией занять априорное положение по отношению к бытию, и, таким образом, не прибегая к помощи опыта, постигнуть содержание всякого действительного бытия» [1, 41, *183—184*]. Это — старая идея Шеллинга об интеллектуальной интуиции. Шеллинг благоразумно не сообщает основания, из которых следует, будто разум способен быть «таким образом» априорным по отношению к бытию. Он лишь вновь и вновь повторяет аргументы об интуиции, отвергнутые Гегелем еще в «Феноменологии духа». Теперь это называется у него потенцией разума. Новое понятие неверифицируемо и по сути является таким же объектом веры, как и старое понятие интеллектуальной интуиции. «Но да позволено нам будет спросить,— пишет молодой оппонент Шеллинга,— может ли потенция, не обладающая сама бытием, порождать бытие? Может ли потенция, неспособная больше к самоотчуждению, еще считаться потенцией?» [1, 41, *169*].

Словно предупреждая эти вопросы, Шеллинг утверждал в своих лекциях, что потенция, которой он приписывал атрибут существования, изменяясь, «восстанавливает и одновременно уничтожает себя» в некоем нерасчлененном синтетическом тождестве; потенция может стать действительным бытием, а может и не стать. Все зависит от ее воли к самоутверждению. Как это происходит в действительности, он не объяснял. Следовательно, все зависит от Шеллинга: он волен поступать с продуктом своей фантазии так, как ему заблагорассудится. Энгельс имел право сказать, что Шеллинг «выставляет смешное требование, чтобы действительный разум имел недействительные, только логические результаты, чтобы действительная яблоня приносила только логические, потенциальные яблоки. Такую яблоню обыкновенно называют бесплодной. Шеллинг сказал бы: бесконечная потенция яблони» [1, 41, *192*].

Шеллинг проделывает с суперспекулятивным понятием потенции «самые удивительные вещи» [1, 41, *194*]. Энгельс усматривал несообразность, и не только формально-логическую, в том, что потенция «отдает себя во власть бытия» (слова Шеллинга), как, впрочем, и в том, почему она может не отдать себя. Сопряжение понятия потенции с понятием возможности не дало ничего нового для познания реальности мира, но оказалось очень удобным для ирреальных уловок.

Молодой Энгельс развертывает критику Шеллинга в этом пункте как материалист, реалистически оценивающий философскую ситуацию. В самом деле, ведь Шеллинг сообщил, что «сущность потенции есть необходимость перехода», или, как он говорит в другом случае,— необходимость акта. Тем самым он постулировал неизбежность начала бытия, но чисто спекулятивным образом. Ясно, что потенция становится содержательной в акте, замечает Энгельс; до акта она, если следовать логике Шеллинга, не имеет никакого содержания. Тогда противопоставление потенции и акта, которым он не устает заниматься, становится просто бессмысленным.

В целом в философии откровения понятие потенции есть в сущности абстракция от движения в действительном мире, причем абстракция, дающая искаженное представление о действительном движении. Шеллинг, используя это понятие, хочет избавиться и от реального бытия, и от гегелевской абстракции логического бытия, но неудачно. Он не опроверг ни первого, ни второго. А раз это так, то он не в состоянии объяснить, в каком отношении его понятие потенции находится к системе сложившихся в философии понятий и какое место это понятие занимает в такой системе. Таким образом, используя «чудовищное», по словам Л. Фейербаха, понятие потенции, Шеллинг пытается убедить в том, что оно субстанциально, что из этой мнимой субстанциальности следует вывести все другие несубстанциальные понятия. Но в таком случае все эти понятия будут такими же мнимыми, как и понятие потенции. Собственно, у Шеллинга так и вышло: все понятия его философии откровения оказались мертворожденными. Наука отвергла их.

Чистое, имманентное самому себе мышление по гегелевской терминологии есть разумное мышление. Шеллинг объявляет это мышление бесконечно потенциальным и свободным, утверждая, что такое понимание решает проблему и разумного мышления. Но он не может объяснить, что означает новое понятие. Энгельс предлагает Шеллингу спуститься с облаков воображения и признать, что «только тот разум является действительным разумом, который доказывает свою состоятельность в акте познания» [1, 41, *190*]. И тогда становится ясным, что противоположность между потенцией и актом, которую тщится утвердить Шеллинг, оказывается «ничтожной, и это решение является триумфом гегелевской диалектики над ограниченностью Шеллинга, который не может справиться с этим противоречием...» [1, 41, *190—191*]. Шеллинг, опираясь на свое смутное учение о потенции, хотел доказать, что он выявил, наконец,

генезис самопознающего духа и выполнил тем самым труд, который оказался непосильным не только Гегелю, но и всей науке Нового времени. В действительности, как отмечает Энгельс, попытка Гегеля в «Феноменологии духа» оказалась более плодотворной, хотя она и оказалась не чистой наукой разума, а «указывала только путь к ней», означала «возведение эмпирического, чувственного сознания на точку зрения чистой науки разума» [1, 41, *201*].

Энгельс разъяснял, что Шеллинг напрасно возомнил о своей философии откровения как о подлинной науке о духе. Учение о потенции раскрывает «весь фантастический и нелогичный характер его мышления». Он лишь непрерывно «вызывает дух» с помощью ясных одному ему «магических формул», уверяет, что «наука ищет какое-то третье начало», объявляет, что «на этом остановиться нельзя» (т. е. на «чистом сущем» природы) и т. д. Он пытается быть научным, когда говорит, что основные ступени развития самосознающего духа это: конкретная природа, живой дух, идея (в отличие от Гегеля Шеллинг рассматривает идею как результат, а не как источник развития). Но доказательства такой последовательности развития духа возможны лишь благодаря союзу философии и естествознания, обращению к исследованию природы. Энгельс ссылается тут же на авторитет Фейербаха. «Вывод новейшей философии,— пишет он,— который еще встречается в прежней философии Шеллинга, по крайней мере в ее предпосылках, и который лишь Фейербах со всей остротой довел до сознания, состоит в том, что разум может существовать только как дух, а дух может существовать только внутри и вместе с природой, а не так, что он в совершенной изолированности от всей природы, бог весть где, живет какой-то обособленной жизнью» [1, 41, *191—192*]. Шеллинг был бесконечно далек от такого понимания. О каком открытии генезиса самопознающего духа может идти речь, спрашивает Энгельс, если для Шеллинга средством познания духа было «гностически-восточное бредовое мышление»? Неясное, затуманенное произвольными образами мышление, манипулирование с пресловутой потенцией есть насмешка над здравой человеческой логикой.

Конечный вывод Энгельса относительно шеллингова понимания разума неутешителен: «Таким образом, сделан решительный шаг: открыто объявлено об отречении от чистого разума. Со времени схоластиков Шеллинг является первым, решившимся на этот шаг, ибо Якоби и ему подобные не могут быть приняты в расчет, так как они представляли только отдельные стороны своего времени, а не время

в целом. В первый раз за последние пятьсот лет выступает герой науки и объявляет последнюю служанкой веры. Он это сделал, и он несет ответственность за последствия» [1, 41, *201*].

Таковы итоги шеллинговой критики негативной философии Гегеля. Она — произвольна и иррациональна. Не менее произвольна и так называемая позитивная философия Шеллинга. Уже в своей негативной философии Шеллинг утверждал, что всякая несогласованность, которую можно обнаружить в действительном мире с положением его философии, следует рассматривать как «случайность» [1, 41, *222*]. Фактически это означает, что его философия может не считаться с миром, оперируя своими «произвольными возможностями» и объявляя случайным все, что происходит в мире в противоречии с ее канонами, она представляет собой «совершенно пустую бессодержательную философию» [1, 41, *222*]. Произвол возможностей, декретируемый Шеллингом, влечет за собой и произвольные теоретические построения. Шеллинг не придумал ничего лучшего, как оправдать свой произвол ссылками на свободу воли. Энгельс напоминает ему одну из основных идей «некоего Гегеля»: «Только *та* свобода является истинной, которая содержит в себе необходимость; мало того,— которая является истиной, разумностью необходимости» [1, 41, *222*]. Свобода в понимании и толковании Шеллинга — неистинна.

Пока излагалась негативная философия с ее учением о потенции, еще можно было терпеливо ждать обещанного «революционизирования» философии. Теперь час настал и оказывается, что позитивная философия состоит из а) эмпирического знания и б) откровения, следовательно, замечает Энгельс, христианства, так как «откровением является все христианство» [1, 41, *214*]. Шеллинг торжественно обещает, что в его позитивной философии «согнутый в негативной философии разум снова выпрямляется» [1, 41, *203*]. Это «выпрямление» разума принимает странную форму: Шеллинг, только что отвергнув «негативную философию», вновь обращается к ее же понятиям. Он разъясняет, что три потенции негативной философии, которые были лишь возможными, теперь, в позитивной философии, обретают статус существования — через долженствование. Переход к существованию посредством долженствования именуется *«решительнейшей диалектикой»* (в отличие от «нерешительной» и непоследовательной гегелевской). Итак, решительнейшая диалектика. Что это означает?

Прежде всего, вся схема перехода от возможности к существованию основана, как показывает Энгельс, на старом онтологическом доказательстве бытия бога: «Бог не может существовать случайно, следовательно, *«если он существует»,* он существует необходимо» [1, 41, *204*]. В это схоластическое «доказательство» Шеллинг вносит дополнение, изумившее и его почитателей, и его противников. Оказывается, что «слепосущая материя» (случайное бытие) развивается в «необходимо сущего» бога (предвечное бытие), а затем этот бог «создал мир, или противоположное бытие. Мир держится именно лишь божественной волей и зависит от нее. Уничтожить мир одним ударом в целях своего восстановления не допускает божественная справедливость, ибо противоположное начало имеет теперь в известном смысле право, независимую от бога волю» [1, 41, *208*].

Бог, разъясняет Шеллинг, не является разумным началом в том смысле, какой придают понятию разумности рационалисты: разумны природа и дух, а «бог не есть нечто разумное» [1, 41, *223*]. Желая или не желая этого, он подтвердил антиидеалистический и антитеологический тезис, что «бесконечное только тогда разумным образом может считаться реально существующим, когда оно проявляется как конечное, как природа и дух, а потустороннее внемировое существование бесконечного должно быть отнесено к царству абстракций» [1, 41, *223*].

Энгельс называет все это шеллинговыми неохристианскими спекуляциями [2]. Такой же характер носит и объяснение Шеллингом мифологии язычества. Мифология древних признается исторической предпосылкой христианского откровения; Шеллинг уверяет, что в мифологии сознание подчинялось господству потенций, но еще не слилось с ними. Энгельс, цитирует Шеллинга: «Мифологические представления можно объяснить только как необходимый продукт сознания, подпавшего под власть космических потенций» [1, 41, *213*]. Потенции же, как известно Шеллингу, это — проявление божественного в небожественном. Впрочем, Энгельс замечает, что шеллингова «Философия мифологии» как часть лекций по философии откровения «была между прочим, значительно лучше всех остальных»

---

[2] Шопенгауэр, знавший лекции Шеллинга, не без злорадства писал о «своевременном обращении г-на фон Шеллинга от спинозизма в ханжество» [42, *129*]. Шопенгауэр намекал на то обстоятельство, что молодой Шеллинг, оставив субъективный идеализм Фихте, обратился к пантеизму Спинозы, а теперь от пантеизма — к теизму.

[1, 41, *214*]. Здесь Шеллинг ближе к реальному взгляду на историю сознания. Многие его высказывания в этой части лекций, если их освободить от мистики, имеют рациональное содержание. «Я охотно признаю выводы Шеллинга, касающиеся самых важных результатов мифологии в отношении христианства,— пишет Энгельс,— но в другой форме, так как я рассматриваю оба явления не как нечто, внесенное в сознание извне сверхъестественным образом, а как наиболее внутренние продукты сознания, как нечто чисто человеческое и естественное» [1, 41, *214*]. Язычество — исторически действительное явление, как и христианство. Шеллинг же утверждает, что христианство истинно, а язычество — нет, игнорируя историчность, как первого, так и второго, видя в христианстве внеисторическую ценность.

В своей философии откровения Шеллинг делает попытку дать позитивное объяснение христианству. Закоснелое противоречие христианской догмы о триедином боге, являющееся всеобщим посмешищем, он пытается оправдать путем обращения к придуманным им трем потенциям долженствования. Как иронизирует Энгельс, в «решительнейшей диалектике» «оригинальным образом утверждается, что истинная личность *одного* лица в том и заключается, что оно будто бы составляет *три* лица» [1, 41, *210*]. Иными словами, Шеллинг «посредством волшебства вызвал на свет из бездны предвечного бытия не только личного, но и триединого бога — отца, сына и духа, причем последнего, правда, удалось только с трудом пристроить, затем был сотворен по произволу созданный, от произвола зависимый, следовательно пустой и ничтожный мир» [1, 41, *211*]. Но философия, конструирующая пустой и ничтожный мир, является пустой и ничтожной.

Трагедия Шеллинга как философа заключается в том, что он думал будто с помощью неохристианской философии откровения можно наполнить этот мир реальным содержанием, объяснив попутно и «феномен человека». Что такое миф Шеллинга, ясно из предыдущего, а что такое его человек? Прежде всего оказывается, что человек Шеллинга появляется не естественным, как разъясняет Энгельс, а сверхъестественным путем, из «акта творения», хотя конкретные определения «акта» остаются неизвестными, возможно, потому что Шеллинг не хотел связать себя окончательно с библейской легендой.

Человек в картине позитивной философии появляется на мировой сцене законченным разумным существом, с готовым правом выбора: «быть единым с богом или нет» [1, 41, *212*]. Если он не желает соединиться с богом, то

вынуждает этим одну из потенций мира — бога-отца, отторгнуться от этого недостойного мира и ниспослать ему другую потенцию — бога-сына, Иисуса, Спасителя. Шеллинг уверяет, что в этот момент человек оказывает влияние на саморазвитие бога, это, по его словам, ариаднина нить, с помощью которой можно как понять саморазвитие бога, так и «ориентироваться в лабиринте моего хода мыслей», который, заявляет он без ложной скромности, приобретает черты «божественности» [1, 41, *212*]. В действительности это — воздушный лабиринт, сущность и ходы которого воображаемы [3]. В них нет ничего реального. Шеллинг утверждает, что эти воображаемые им сущности переходят из сферы возможного в сферу должного. Но, как замечает Энгельс, «это темное, таинственное отношение божественной внебожественности, сознательной бессознательности, деятельной бездеятельности, безвольной воли — это нагромождение друг друга вытесняющих противоречий является, конечно, для Шеллинга неоценимым источником, откуда можно черпать всякие выводы, так как отсюда можно вывести все» [1, 41, *213*] [4]. Шеллинг и выводит *все*.

Обещанное Шеллингом «выпрямление разума» оказывается на поверку его ниспровержением, тем более, что обнаружилась «кривизна» его собственного разума. Его поношение разума сплотило гегельянцев, которые, отметил Энгельс, «предпочтут скорее остаться в своем известном «тупике», чем «сдаваться на гнев и милость» ему, а позитивные теологи по-прежнему будут охотнее исходить из откровения, чем вкладывать что-нибудь в него» [1, 41, *203*]. Замечание Энгельса о нежелании теологов «вкладывать» что-либо в откровение не было лишено яда: откровение было пусто, философии здесь делать нечего; стремление Шеллинга наполнить его «содержанием» «решительнейшей диалектики» лишь подтвердило пустоту как теологии, так и философии откровения.

Энгельс отмечает еще одно свойство философии откровения: в ней отсутствуют какие-либо признаки понимания истории. Философия истории Шеллинга не только идеологична, она — иллюзорна. Шеллинг пространно рассуждает

---

[3] Фантасмагорические представления Шеллинга ныне — предмет восхищения иррационалистов, персоналистов и теологов, модернизирующих христианство и усматривающих в шеллинговых образах «новые импульсы» [25, *178—179*].

[4] Это заключение Энгельса согласуется с выводами Фейербаха в письме к Марксу (1844). Фейербах обвинял Шеллинга в формально-логической бессмыслице. Оба пришли к этой мысли независимо друг от друга, но Фейербах знал памфлеты *Освальда* (1842).

о человеке, рекламируя философию откровения как истинную философию человека. Но что такое философия человека, что такое самосознающий дух, в любви к которому клянется престарелый философ, вне реальной истории человечества? Не более чем метафизическая фикция, продукт больного воображения. Где же тут история, спрашивает Энгельс. В самом деле, где? Шеллинг может сколько угодно объявлять своего абстрактного субъекта, этого воображаемого делателя истории, потенцией и даже приписывать ему сверхпотенцию: из этого философского облака невозможно извлечь ни реального человека, ни исторической действительности, ни теории этой действительности.

Энгельс заключает критику философии откровения на высокой ноте философии разума. Шеллинг ошибся, причем самым фатальным образом, относительно последователей Гегеля, надеясь на «бессилие их философии» [5]. Рационализм не умер вместе с Гегелем. Искания лучших умов человечества не прошли бесследно. Найдена необходимая философская истина — «основа подлинной позитивной философии, философии всемирной истории» [1, 41, *226*]. Этой основой является самосознание человечества. Так думал молодой Энгельс. Иного самосознания не существует. Дух вне человека — иллюзия. Необходимо во что бы то ни стало сохранить эту святыню от покушений Шеллинга и кого бы то ни было, ибо вера во всемогущество идеи — «истинная религия каждого подлинного философа». Когорта тех, кто придерживается такого взгляда, усиливается за счет новых бойцов и каждый из них «обязан бороться и действовать на своем посту» [1, 41, *226*].

Памфлеты Энгельса против Шеллинга быстро стали достоянием многих мыслящих людей как в Германии, так и за ее пределами. Профессора-гегельянцы Берлинского университета, например Мархейнеке и Михелет, ссылались в своих лекциях на Освальда, а в своих печатных работах использовали отдельные его аргументы. Они полагали, что под этим псевдонимом скрывается какая-то не известная им крупная теоретическая величина общегерманского значения [6]. В этом они не ошиблись, хотя никак не подозревали, что эта «величина» — восходящая звезда принципиально

[5] «Современник» в статье, посвященной памяти Шеллинга (1854), отметил, что немецкий мыслитель был последовательным антигегельянцем и в своих лекциях по философии откровения считал самой существенной частью своего долга обратить особое внимание на враждебное отношение этой философии к целям практической жизни и к положительным верованиям религии. Автор верно охарактеризовал цель, которую преследовал Шеллинг своими лекциями.

[6] Об этом эпизоде см.: [63].

нового направления. Шеллинг знал о работах Освальда. Как мы предполагаем, они оказали на Шеллинга известное влияние; он несколько раз откладывал опубликование своих лекций, переделывал их, что-то уточнял, дважды передавал рукопись в издательство и вновь брал ее назад, так и не решившись опубликовать. С самоуверенным Шеллингом это было впервые.

О. Корню, историк, биограф Маркса и Энгельса, почему-то недоверчиво отнесся к аргументам молодого Энгельса в памфлетах против Шеллинга. Он писал, будто «Энгельс был, по правде говоря, довольно слабо вооружен, чтобы вступить в борьбу с Шеллингом» [18, *282*]. Мнение категоричное, но ошибочное, как и предыдущее изречение Корню: «Он (Энгельс.— *Авт.*) самостоятельно изучил философию Гегеля, но почти не знал учения Шеллинга» [18, *282*]. Энгельс был в состоянии изучить самостоятельно «философию откровения» Шеллинга не в меньшей мере, чем философию Гегеля. Наука истории философии давно опирается на энгельсовский анализ (левогегельянский оттенок этого анализа вполне понятен) учения Шеллинга и фактически не знает более обстоятельного и глубокого разбора этого учения современниками события. Специальное изучение шеллинговых лекций, утерянная часть которых была вновь найдена и опубликована в 70-х годах XX века, подтверждает, что «слабовооруженный» Энгельс блистательно справился с трудной задачей; он не только дал адекватное описание смысла этих лекций, но и критически анализировал их содержание таким образом, что его анализ стал классическим.

Энгельс не стыдился своих памфлетов ни вскоре после их опубликования, ни позже. В письме к Руге от 15 июня 1842 г. он сообщил, что Освальд это — он, но что он «вовсе не доктор» (как думал Руге, ломая голову над тем, кто бы мог так отчитать знаменитейшего иррационалиста), и просит избавить его от такого титула [1, 27, *363*]. В другом письме Руге (от 26 июля 1842 г.) он высказывает мнение, что хотя и молод и, возможно, именно потому, что молод, не желает быть «философским коммивояжером». Энгельс объясняет — почему: «До сих пор моя литературная деятельность, взятая субъективно, сводилась исключительно к попыткам, результат которых должен был показать мне, позволяют ли мне мои природные способности плодотворно содействовать прогрессу и принимать живое участие в современном движении. Я могу быть доволен результатом и считаю теперь своим долгом путем научных занятий, которые я продолжаю с еще бóльшим наслаждением, все

более усваивать и то, что человеку не дается от рождения» [1, 27, *366*]. Скромность молодого гения поучительна. А как же Маркс? Каково было его отношение к шеллинговому поношению разума?

2. МАРКС: ШЕЛЛИНГ – ПРОТИВНИК СВОБОДЫ ДУХА

Маркс был в свои студенческие годы слушателем лекций Стеффенса, одного из последователей Шеллинга. Он изучал многие произведения «классического» Шеллинга, разделяя отдельные его идеи. В отличие от Энгельса, он не посещал лекций Шеллинга по философии откровения. Объективно это была потеря для истории философии: Маркс, без сомнения, выразил бы свое мнение о них с присущей ему определенностью. Но он был занят в это время другими делами: теоретической работой, переговорами о будущей редакторской деятельности и семейными заботами. Тем не менее Маркс следил внимательно за шеллинговой эпопеей и счел необходимым откликнуться на нее уже в Приложении к докторской диссертации (1842). Критикуя Плутарха, искажавшего по мере сил взгляды Эпикура, приписывавшего великому мыслителю всякого рода философские и нефилософские нелепости, Маркс вспоминает о Шеллинге, который сходным образом искажал облик Гегеля. Он отмечает прежде всего непоследовательность старого романтика; сравнивая идеи Шеллинга конца XVIII — начала XIX века с его мыслями в лекциях по философии откровения, Маркс приходит к неутешительному выводу: «старый господин» эволюционировал от философии к теологии, от разума к неразумию и в лекциях защищает отнюдь не философскую точку зрения. Шеллинг стал теистом. Молодой Маркс к началу 1842 г. уже атеист. Понятно, что утверждения Шеллинга, будто познание бога человеком невозможно ввиду всеобъемлющего могущества бога, могущества такого, что оно недоступно человеческому воображению, им просто высмеиваются. Маркс напоминает Шеллингу его прежние разъяснения о боге. Молодой Шеллинг утверждал, что бог *«сам* попадает в *сферу нашего знания* и не может, следовательно, быть для нас последней точкой, на которой держится вся эта сфера» [1, 40, *231*]. Почему же этот в основе своей верный аргумент перестал быть верным? Старый Шеллинг изменяет рационализму молодого Шеллинга.

Маркс замечает, впрочем, что защита Шеллингом существования бога — вопрос сравнительно частный и к тому же абстрактный. Гораздо существеннее и опаснее кон-

кретное стремление Шеллинга наложить узду на свободу духа вообще. Шеллинг изменяет идеалам молодости, когда он призывал к ничем не ограниченному свободному научному исследованию, противопоставляя такое исследование теологической догматике. Ссылаясь на шеллингово «Философское письмо о догматизме и критицизме» (1795), Маркс пишет: «Напоминаем г-ну Шеллингу заключительные слова его указанного выше письма: «*Пора* возвестить *лучшему* человечеству *свободу духа* и *не терпеть более, чтобы оно оплакивало потерю своих оков*». Если уж в 1795 году было «пора», то что сказать относительно 1841 года?» [1, 40, *231*]. Ныне Шеллинг занялся выделкой новых оков для человеческого духа.

Многозначительна и Марксова ссылка в том же Приложении на другое высказывание раннего Шеллинга: «Преступно скрывать от человечества принципы, которые могут быть сообщены всем» [1, 40, *233*]. Маркс дает понять, что не менее преступно делать вид, что принципы, уже сообщенные всем, не имеют никакой цены. Одним из этих принципов, сообщенных миру, был гегелевский принцип научности философии. Философия — наука, а не способ сообщать миру, как это делает Шеллинг, туманные образы и представления собственного изобретения. Философия поэтому «должна серьезно протестовать, когда ее смешивают с воображением» [1, 40, *238—239*].

Маркс был возмущен отнюдь не обнаружением пробелов в диалектике Гегеля (эти пробелы действительно существовали, и шеллингова критика обнаружила, в общем, то, что Марксу уже было известно), сколько явно выраженным намерением, воспользовавшись ошибками Гегеля, запереть дух в заплесневелых понятиях философии откровения.

Маркс намеревался после завершения докторской диссертации написать памфлет «Позитивные философы». Словечко «позитивный» было модным в начале 40-х годов, и им пользовались достаточно свободно, причем в прямо противоположных целях. У Фихте-младшего и компании, против которых собирался выступать Маркс, это слово имело свой особый смысл. Гегелевскую философию они, как и Шеллинг, считали негативной философией, разрушительной и «внешней». Они утверждали, что философия неспособна доказать реальность объектов своего изучения. Гегелевский рационализм, утверждали они, не может быть адекватной теоретической версией мира, а вот их ви́дение отличается положительностью («позитивностью») несомненного знания. Однако Гегель, если бы он был жив, мог бы вполне обоснованно указать на негативность взглядов позитивных

философов. В самом деле, иррациональный взгляд на вещи, присущий им, был далек от положительного знания, т. е. от науки. Действительность объяснялась ими с помощью фихтеанского происхождения понятия туманных образов, сбивчивых представлений теологического порядка.

Фейербах отметил привязанность позитивных философов к религии, их любовь к мистике. Он писал, что основные понятия позитивной философии мертворождены. Позитивные философы, заметил Фейербах, претендуют на философское и религиозное постижение мира одновременно; поэтому их теория не является ни религией, ни философией. Маркс знал эти высказывания Фейербаха в его «Тезисах к реформе философии будущего» и предполагал развить их. К сожалению, рукопись Маркса о позитивных философах утеряна, но о ее существовании известно по его же сообщению в письме к Руге от 27 апреля 1842 г. Он не считал свою работу окончательно подготовленной к печати и не торопился опубликовать, как это он делал в других случаях. Вероятно, он имел в виду позитивных философов, когда писал в статье «Дебаты о свободе печати», что критикам следует обратить внимание «на наши тощие пиетические трактатики, на наши философские системы размеров всего in octavo» [1, 1, *33*].

У Маркса были обширные планы философских исследований, но жизнь в Кельне, обязанности редактора «Рейнской газеты» были не слишком благоприятны для углубленных теоретических занятий. К тому же, писал он в одном письме, обилие добрых приятелей не ведет к усовершенствованию в философии. Тем не менее он не упускал из виду Шеллинга и его философию откровения. В той же статье «Дебаты о свободе печати» (апрель — май 1842 г.) он, иронизируя по поводу стремления официозной «Preußische Staats-Zeitung» представить себя серьезным органом печати, заслуживающим доверия общественности, сравнивает ее писания с опусами шеллингианцев. Они ведь тоже требуют более чем почтительного отношения к их философскому фокусничеству. Более того, «Staats-Zeitung» уверяет, будто она «находится под влиянием великого натурфилософа новейшего времени, который хотел представить в числовых рядах все различия в мире животных и т. д.» [1, 1, *32*]. Выпад против представления в числовых рядах всех различий в мире животных говорит сам за себя. Маркс не верит натурфилософии Шеллинга и его почитателей (в данном случае речь идет об Окене), считая ее устаревшей конструкцией. Он хорошо понимал и возможные отрицательные последствия лекций Шеллинга по философии откров-

ния. В той же статье «Дебаты о свободе печати» он высказывается против приписывания правительствам или отдельным лицам статуса носителей божественного откровения (что, собственно, и делает Шеллинг): «Если частное лицо возомнит о себе, что ему присуще божественное откровение, то в нашем обществе только один оппонент может официально его опровергнуть — *психиатр*. Но *английская история* достаточно ясно показала, как идея божественного откровения свыше порождает противоположную идею о божественном откровении снизу: Карл I взошел на эшафот благодаря божественному откровению снизу» [1, 1, *56*]. Это, конечно, не только недвусмысленный намек на возможные последствия приписывания себе божественной санкции, но и оправдание грядущей революции как «божественного откровения снизу».

Маркс и Энгельс, на этот раз вместе, еще раз обратились к берлинским лекциям Шеллинга в «Немецкой идеологии». Поскольку этот эпизод в работах по истории философии марксизма обычно не упоминается, мы считаем необходимым упомянуть о нем. В разделе «Истинный социализм» анализируются явления «истинно-социалистической» деятельности, в том числе лекции знаменитого проповедника и шарлатана Георга Кульмана, и проводится параллель между двумя формами «лекционной пропаганды» идеализма,— шеллинговской и кульмановой. «Все идеалисты,— отмечает Энгельс (раздел написан им) — как философские, так и религиозные, как старые, так и новые, верят в наития, в откровения, в спасителей, в чудотворцев, и только от степени их образования зависит, принимает ли эта вера грубую, религиозную форму или же просвещенную, философскую, подобно тому, как только от степени их энергии, характера, общественного положения и т. д. зависит, относятся ли они к вере в чудеса пассивно или активно, т. е. являются ли они пастырями-чудотворцами или их паствой, и, далее, преследуют ли они при этом теоретические или практические цели» [1, 3, *536*].

Шеллинг больше преследует теоретические цели, Кульман — практические, но в подходе к своим задачам и в представлении о своей роли в мире у них много общего. Оба они мнят, что мир обрел в них подлинных «спасителей», а их идеи являются «вершиной всех этих философских и теологических голов, их острием» [7]. В действительности

[7] Ср. здесь же: «Идеалистические далай-ламы имеют то общее с действительным далай-ламой, что они готовы уговорить себя, будто мир, из которого они добывают себе пищу, не может существовать без их священных экскрементов» [1, 3, *537*].

система того и другого «так же нова, как прусская монархия, в столице которой она недавно, в подновленном виде, воскресла» [1, 3, *536—537*].

С Фейербахом против Шеллинга. Маркс, переехав в Париж, не оставил мысли о борьбе против философского отступника. Наилучшим оппонентом Шеллингу в намечавшейся полемике ему представлялся Людвиг Фейербах. Он намеревался привлечь его к выступлению против Шеллинга на страницах «Немецко-французских ежегодников». Маркс написал брукбергскому затворнику два письма: одно из Крейцнаха (3 октября 1843 г.) и другое из Парижа (11 августа 1844 г.). Между первым и вторым письмом прошел почти год. Это означает, что намерение ниспровергнуть философию откровения продолжало занимать Маркса наряду с многочисленными чисто практическими и революционно-социалистическими интересами.

В. И. Ленин высоко ценил письма Маркса Фейербаху. Он писал, что Маркс, в отличие от докторской диссертации, сумел в них прямо встать на материалистическую дорогу против идеализма, а также с поразительной ясностью намечал коренные линии в философии.

Из «крейцнахского» письма Маркса ясно, что он знаком с фейербаховой «Сущностью христианства», выдержавшей к тому времени два издания. На основании одного места из Предисловия Фейербаха ко второму изданию «Сущности христианства» он сделал вывод (оказавшийся ошибочным), что Фейербах занят «обстоятельной работой о Шеллинге», об «этом хвастунишке». Маркс еще не знал тогда, что критику Шеллинга Фейербах поручил своему ученику Э. Каппу, и тот опубликовал вскоре своего «Анти-Шеллинга». Но он знал, что Руге пригласил Фейербаха участвовать в «Немецко-французских ежегодниках», и присоединился к этому приглашению, подтверждая предложение Руге Фейербаху раскритиковать философию откровения и мифологию Шеллинга.

Основные аргументы Маркса против Шеллинга в этом письме, как и последующие ответные аргументы Фейербаха против Шеллинга,— в основном философского порядка. Маркс в своем первом письме к Фейербаху сообщал, что он собирался выступить против Шеллинга на страницах редактируемой им «Рейнской газеты», но условия цензуры не позволили ему осуществить это намерение. Поскольку Шеллинг был под охраной прусского орла, «цензурная инструкция не пропускает ничего, что направлено против святого Шеллинга» [1, 27, *376*]. Какие-то материалы против Шеллинга в распоряжении Маркса, следовательно, бы-

ли. На неприятности, которые могли возникнуть у газеты в случае публикации этих материалов, Марксу указывал Кампгаузен. О памфлетах Освальда против философии откровения Маркс не упоминает, хотя эти работы ему были известны, так же как и Фейербаху.

Маркс насмешливо именует Шеллинга 38-ым членом Германского союза. Он замечает, что истинная сущность философии откровения не ясна для тех, кто все еще видит в престарелом мистике «старого Шеллинга». Действительно, для Шеллинга прежних лет была характерна *«искренняя юношеская мысль»*. Но была ли она последовательно реализована? Нет! Эта мысль осталась не больше чем «фантастической юношеской мечтой» [1, 27, *377*]. Маркс тут же набрасывает удивительно достоверный портрет молодого Шеллинга как личности: «...У него не было, однако, никаких способностей, кроме воображения, никакой энергии, кроме тщеславия, никакого возбуждающего средства, кроме опиума, никакого органа, кроме легко возбудимой женственной восприимчивости» [1, 27, *377*].

Между тем отблеск прежней славы еще возвышает Шеллинга в глазах всех, кто понимает значение философии. Французские мыслители («даровитый Леру», Кузен, коего тот «поймал на удочку»), которые мало знают о метаморфозе, происшедшей с Шеллингом, полагают, что имеют дело с прежним богом философии, который «на место трансцендентного идеализма поставил разумный реализм, на место абстрактной мысли — мысль, облеченную в плоть и кровь, на место цеховой философии — мировую философию!» [1, 27, *376—377*]. Именно поэтому Маркс считал, что выступление Фейербаха на страницах «Немецко-французских ежегодников» в Париже «перед лицом всех французских писателей» будет иметь далеко идущие последствия.

Шеллинг образца 1841 года, пишет Маркс Фейербаху, старается угодить всем: романтикам и мистикам, которых он заверяет, будто его философия откровения есть «соединение философии и теологии»; материалистам, которых уверяет, будто найденная им философская система есть «соединение плоти и идеи»; философским скептикам, которым он представляется как «разрушитель догматики» [1, 27, *377*].

Маркс возмущен больше всего шеллинговой мистификацией о будто бы дальнейшем развитии материалистической точки зрения в его философии откровения. Он видит в новом Шеллинге не больше чем *«предвосхищенную карикатуру»* Фейербаха [1, 27, *377*]. Фейербахова философская антропология рассматривается им как надежная альтерна-

тива философии откровения; Фейербах — «прямая противоположность Шеллингу». Маркс выражает надежду, что его адресат разоблачит новоявленного мистика. Можно высказать предположение, что он надеялся и на особенный эффект прямого выступления Фейербаха против Шеллинга, которое действительно могло превзойти по своим последствиям эффект выступления Шеллинга против Гегеля. Ведь полемические способности Фейербаха Марксу были хорошо известны, хотя бы по с блеском написанному «Анти-Бахману».

Однако вдохновитель и редактор «Немецко-французских ежегодников» не учел, что Фейербах в «Сущности христианства» незадолго до этого высказал в адрес Шеллинга несколько критических замечаний, где дал ясно понять, что философия откровения не содержит чего-либо значительного. В главе десятой «Сущности христианства» («Тайна мистицизма или природа в боге») он говорит о «новом» Шеллинге как о философском ретрограде. В его философии Фейербах видит запоздалый отзвук «космогонических и теогонических измышлений» средневековой схоластики. Шеллинг, отмечает он, сторонник идей о «вечной природе в боге», столь характерных уже для мистики Беме. Полусхоластическое-полудиалектическое учение талантливого немецкого сапожника и мыслителя-самородка лишь слегка «подновлено Шеллингом» [41, 2, *118*]. Беме в боге видел чистый дух, светлое самосознание, в высшей мере нравственную личность, в природе же — лишь пассивную противоположность всем этим великолепным качествам. Вследствие этого он отнес к природе все нечистое, темное и безнравственное. Тем не менее Беме возлагает ответственность за столь плачевные качества природы на бога, ибо природа — не внешняя противоположность бога, а одно из его качеств («мрак во свете»). Беме весьма далек, к тому же, от того, чтобы выводить природу из бога «научным образом». Он пишет без оглядки на «почтенную публику» и обладает тем, что можно назвать «инстинктивной диалектикой».

Шеллинг же претендует на «высшую» научность, грубая логика Беме исправляется, а в результате прилагается «чудовищная», по определению Фейербаха, концепция природы, чудовищная уже потому, что эта природа не имеет ни естественнонаучного подтверждения, ни точных философских определений. Природа определяется в философии откровения лишь «смутными, неопределенными и двусмысленными образами» [41, 2, *119*]. Это не идет ни в какое сравнение с тем. что писал о природе сам Шеллинг в своей «натурфилософии».

«Смутные мысли» Беме о сущности бога Шеллинг препарирует в еще более дикое представление о потенциях. Бог Шеллинга, саркастически замечает Фейербах в другом месте «Сущности христианства», «хотя и составлен из бесчисленных потенций, тем не менее является совершенно импотентным богом» [41, 2, *287*].

Фейербах широко цитирует высказывания Шеллинга из «Философских исследований о сущности человеческой свободы» и «Памятной записки о сочинении Ф. Якоби»... и доказывает в высшей степени убедительно, что все это — пустой звук в философии, ординарная мистика с пустым понятием о природе, человеке и его свободе [41, 2, *122*].

Фейербах видел в шеллинговом представлении о боге как потенции не более чем предмет для насмешки. Он сослался на мнение одного священника, который еще в 1682 г. спрашивал, женат ли бог и сколько у него есть способов производить людей? Фейербах советовал Шеллингу и другим «глубокомысленным умокритическим» немецким философам взять пример с этого «честного простодушного священника» и «стряхнуть с себя стеснительные остатки рационализма, который резко противоречит их существу». Только тогда и можно будет реализовать «наконец мистическую потенцию природы бога в действительно дееспособного производительного бога» [41, 2, *125*]. «Сущность христианства», где дан этот мудрый совет Шеллингу, вышла в свет в 1841 г., а уже в зимнем семестре 1841/42 г. Шеллинг впал в «чудовищное», как определил Фейербах в письме к Марксу, учение о потенциях. В «Сущности христианства» Фейербах обращается к шеллинговой философии откровения и утверждает, что учение Шеллинга о человеке ничуть не лучше его учения о природе и боге, вернее о природе в боге. Он отмечает, что Шеллинг объясняет доброе и злое «начало» в человеке «самоопределением, состоявшемся в вечности, то есть до начала настоящей жизни». Фейербах называет это «детской фантастикой», которая «составляет самую сокровенную тайну так называемых положительных философов, этих «глубоких», даже слишком глубоких религиозных мыслителей. Чем нелепее, тем глубже» [41, 2, *223*].

Таким образом, все существенное о шеллинговой философии откровения Фейербах сказал уже в «Сущности христианства» и сказал определенно. Шеллинг не мог прибавить в своих лекциях по философии откровения в 1841/42 г. ничего, что требовало бы от Фейербаха новых оценок. Они могли быть только развернуты. Систематическая же критика «новой» философии Шеллинга Каппом и Ф. Энгельсом

была хорошо известна мыслителю и вполне удовлетворяла его. Он был искренен, когда писал Марксу, что не видит здесь предмета для критики.

Фейербаха не вдохновила на новый философский подвиг и мысль Маркса, что критика Шеллинга станет «косвенным образом критикой всей нашей политики». Идея о существовании прямой связи между материалистической критикой реакционного философствования Шеллинга и реакционной политики не привлекла его. Напротив, она способствовала, по-видимому, отрицательному решению Фейербаха. Он не хотел связывать себя далеко идущими обязательствами ни с какой политической партией, в том числе и с леворадикальной; не стремился он и к активному участию в политической борьбе накануне 1848 г. Фейербах сослался в ответном письме на Марксову же мысль, что он представляет собой *«прямую противоположность Шеллингу»*. Он обыграл эту мысль, сказав, что ему «трудно образовать противоположность там, где нет предмета». Маркс писал, что знает о выступлении против Шеллинга ученика Фейербаха Каппа, заметив, что «книга Каппа заслуживает всяческого одобрения, но она слишком обстоятельна и в ней выводы неудачно оторваны от фактов». Маркс добавил, что «книги больше 21 листа — это не книги для народа» [1, 27, *376*]. Слова Маркса о «21 листе» были понятным намеком. Речь шла о сборнике, изданном Г. Гервегом в Цюрихе летом 1843 г. под названием «Двадцать один лист из Швейцарии» (Ein und zwanzig Boden aus der Schweiz). В этом сборнике была помещена и статья Бруно Бауэра «Способность современных евреев и христиан быть свободными». Это была старая песня Бауэра, который продолжал громить религию вообще, христианство и иудаизм в частности, в то время, как, по убеждению Маркса, следовало громить политическую реакцию и ее идеологию.

Фейербах не сразу, по-видимому, решил трудный для него вопрос — участвовать или не участвовать в новом предприятии старых друзей. Он оценил присланный ему Руге план «Немецко-французских ежегодников» как «превосходный» (июль 1843 г.). Но в письме к тому же Руге от 25 октября 1843 г. он, тем не менее, сообщает о своем окончательном решении отказаться от участия в «Ежегодниках». Формальная причина, о которой он пишет,— смерть брата, Эдуарда Фейербаха, выбившая его из жизненной колеи. Это была действительно тяжелая травма для него. В переписке с другим братом, Фридрихом, а также с Эдуардом Каппом, Фейербах упоминает о приглашении Маркса и Руге и подтверждает свое отвращение к философии откров-

ния, но вместе с тем и свое нежелание заниматься этой «мутью».

Несколько ранее в Предисловии ко второму изданию «Сущности христианства» (февраль 1843 г.) Фейербах назвал Шеллинга «философствующим Калиостро XIX столетия» и разъяснил в примечании, что «документальные доказательства правильности этой характеристики можно найти в исчерпывающем виде в безаппеляционной книге Каппа, посвященной Шеллингу» [41, 2, *291*]. Труд Каппа он ценил высоко. В письмах Каппу (от 26 марта и 13 мая 1843 г.) Фейербах отмечал, что вполне разделяет аргументы его критики философии откровения Шеллинга [79]. Он мог солидаризоваться с этими аргументами с тем большей уверенностью, что многие из них были им подсказаны Каппу еще до написания книги.

Таким образом, Фейербах уклонился от выступления против Шеллинга на страницах «Немецко-французских ежегодников». Ф. Меринг считал, что «день, когда Фейербах дал хотя и дружественный и участливый, но все же отрицательный ответ на пламенный призыв Маркса, был его черным днем. С этого времени он обрек себя и на духовное одиночество» [31, *84*]. Меринг не отмечает еще одну попытку Маркса (в письме к Фейербаху от 11 августа 1844 г.) привлечь Фейербаха к более практическому участию в идейной борьбе. «Дружественный» и «участливый» ответ Фейербаха обнаруживает по существу и много общего в подходе к вопросам философии и немало различного, вызванного антропологическим подходом ко многим проблемам.

Фейербах в «Предварительных тезисах к реформе философии», написанных в 1842 г., отдавая должное Гегелю, противопоставляет его Шеллингу. Историческое значение философии своего предшественника он оценивает четко: «Гегель есть самоотрицание отрицательного мышления, есть завершение прежней философии, отрицательное начало новой; Шеллинг — это старая философия, находящаяся в иллюзии, воображающая, что она новая, реальная философия» [41, 2, *127*]. У Шеллинга не было оснований для такой иллюзии, и Фейербах не слишком сгущал краски, когда писал Марксу: «Падаешь в обморок от трупного запаха схоластики Дунса Скотта и теософистики Якова Беме,— именно не теософии, а теософистики» [41, 1, *206*]. Фейербах видит, таким образом, в философии Шеллинга наследницу двух прародителей — схоластики и теософской софистики. Он прав, отмечая усиление в мышлении позднего Шеллинга тенденции к софистике. Но он указывает и на другое, не менее существенное: «отказ от необходимости

и закономерности мышления, от всякого критерия истины, от всякого отличия между разумом и нелепостью» [41, 1, *207*]. Шеллингово мышление из философского обернулось в теолого-христианское, прикрываемое философской фразеологией, тайный смысл его откровений не имеет ничего общего с философией: «Все ничто и суета» [41, 1, *209*].

В действительности ничто и суета — шеллингова мистика, это, по определению Фейербаха,— «пустое, ничтожное и преходящее явление» [41, 1, 205]. Название «положительная философия»—насмешка Шеллинга над философией: в его философии откровения нет ничего положительного. Маркс и Энгельс придерживались сходной точки зрения.

Теперь, после критики теоретического оправдания реакции, им предстояло обратиться к критике политического ее оправдания.

III. ЛЕВОГЕГЕЛЬЯНСКАЯ «ФИЛОСОФИЯ СВОБОДЫ»

1. КРИТИКА ТЕОРИИ «ОРГАНИЧЕСКОГО ГОСУДАРСТВА»

Обращение к политической публицистике. Маркс и Энгельс пришли к мысли, что трубы философской критики, даже в ее радикально-гегельянском исполнении, не разрушат стен феодально-клерикального Иерихона, раньше, чем они приняли участие в непосредственно революционном движении. Иными словами, обращение к практике было вначале естественным следствием теоретической критики старых общественных порядков.

Маркс уже в конце 1841 г. ведет переговоры с влиятельной группой прирейнских либеральных буржуа о возможном участии в редактировании «Рейнской газеты» («Рейнская газета по вопросам политики, торговли и промышленности»). Посредниками в этих переговорах были Мозес Гесс и Генрих Юнг. «Рейнская газета» начала свое существование тогда, когда Маркс еще работал над докторской диссертацией: ее первый номер вышел 1 января 1842 г. Лишь в апреле 1842 г., приняв окончательное положительное решение, он заканчивает свои переговоры с Кампгаузеном, Юнгом и К° и становится сотрудником газеты, с октября 1842 г.— фактически ее редактором. Его решение было вынужденным: мечты об академической карьере, о кафедре, об университетской деятельности были развеяны. После изгнания его друга Бруно Бауэра из Боннского университета Маркс понял, что его ожидает сходная участь.

Деятельность в «Рейнской газете» — большой этап в жизни Маркса. «Здесь,— писал В. И. Ленин,— намечается переход Маркса от идеализма к материализму и от революционного демократизма к коммунизму» [7, 26, *82*].

Энгельс был одним из корреспондентов «Рейнской газеты». Он отмечал впоследствии, что в «Rheinische Zeitung» 1842 г. младогегельянство выступило уже прямо как философия поднимающейся радикальной буржуазии; философский плащ служил ей лишь для отвода глаз цензуре» [1, 21,

280]. «Философский плащ» левых гегельянцев для нас в особенности интересен.

Прирейнские либералы непрочь были использовать радикалистский запал левых гегельянцев в целях запугивания феодально-клерикального лагеря. Они рассчитывали таким образом быстрее сплотить буржуазно-либеральное движение и вырвать у короля необходимые уступки.

Кроме Маркса и Энгельса активное участие в «Рейнской газете» принимали Бр. Бауэр, Эдг. Бауэр, Ф. Кёппен, А. Рутенберг, М. Штирнер, а также другие берлинские «Свободные». Идейным вдохновителем до прихода в газету Маркса был Бруно Бауэр. Рутенберг исполнял его волю, М. Штирнер (он освещал в газете вопросы внутренней и внешней политики), Мейен и другие «Свободные» находились под его влиянием. Их намерение заключалось в том, чтобы исподволь превратить газету в орган оппозиционно-атеистического протеста.

Энгельс считал лучшей из статей этих авторов критическую рецензию К. Ф. Кёппена на «Историю французской революции» Г. Лео, которая «дает правильное объяснение террора (впервые на каком бы то ни было языке)» [1, 39, *392*]. Сам по себе интерес к революционному террору якобинцев показателен.

Маркс заручился поддержкой Кампгаузена, который воображал, что приобрел в его лице умное и исполнительное либеральное дитя. В действительности Маркс держал курс на превращение «Рейнской газеты» в политический орган революционной демократии. Общие интересы борьбы против «органического государства» затушевывали на первых порах расхождения в редакции либерального, революционно-демократического и «свободно»-нигилистического подходов к общественно-политическим вопросам. К этому следует добавить, что революционно-демократические, а тем более социалистические, устремления молодого Маркса кристаллизовались не сразу. К убеждению о смене вех он пришел не сразу. В статье «Дебаты о свободе печати и об опубликовании протоколов сословного собрания» (апрель 1842 г.) он, вопреки политическому пафосу статьи, еще по-гегельянски третирует односторонний и тривиальный опыт [1], хотя и говорит о свободе печати как «насущной потребности» [1, 1, *35*].

---

[1] Первая статья Маркса, подготовленная им для «Рейнской газеты», «Заметки о новейшей прусской цензурной инструкции», была запрещена цензурой. Она была опубликована в Швейцарии в «Anekdota zur neuesten Philosophie und Publicistik» в феврале 1843 г.

И все же логика радикальной публицистики брала свое. Она принуждала уделять все большее внимание материальному интересу *массы*. И вскоре, в «Оправдании мозельского корреспондента», Маркс достаточно четко формулирует проблему, вставшую не только перед «Рейнской газетой», но и перед любым прогрессивным печатным органом. «Должны ли газеты обсуждать политику с точки зрения философии в так называемом христианском государстве?» [1, 1, *108*]. Да, должны, отвечает Маркс. Публицистика направляется определенной философией. Философия — квинтэссенция мирской мудрости, она имеет больше прав обсуждать жизнь государства, чем религия, являющаяся «потусторонней мудростью» [1, 1, *108*].

К тому же потусторонняя мудрость религии — легенда теологии. История свидетельствует об обратном. В практических делах церковь поступает так, как угодно государству. Поэтому «государство надо строить не на основе религии, а на основе разума свободы» [1, 1, *111*]. Необходимо, следовательно, такое государство, в котором могла бы развиться «свобода народного духа» [2].

«Свобода духа» и свобода печати. В истории нередки случаи, когда реакция обставляла свои покушения на свободу иезуитскими ссылками на любовь к свободе. Реакция в Германии в начале 40-х годов не была в этом отношении оригинальной. Рассуждения о полезности «твердых правил» поведения для «свободной печати» были излюбленным приемом прусских душителей свободного слова. Для отвода глаз существовали цензурные инструкции. Правила цензурной инструкции и действия конкретных цензоров преподносились как содействующие свободе печати и карающие лишь очевидные злоупотребления словом.

Молодой Маркс, редактор «Рейнской газеты», выставляет против своеволия цензуры возражения от той теории свободы, которая складывается у него в это время: «Разумное правило может быть заимствовано только из самого существа вещей, в данном случае — из существа свободы». Философия отвергает всякое заранее обдуманное ограни-

---

[2] Цви Розен утверждает, будто вплоть до конца 1842 г. «все (!) Марксовы идеи» несли печать «бауэровского происхождения» [115, *138*]. Это — фантазия. Уже давно установлено, что многие идеи Бр. Бауэра, а также М. Гесса, Ф. Кёппена и других левых гегельянцев возникли под влиянием молодого Маркса. Если бы даже они не признавали это, то за них сказали бы их сочинения 1839—1842 годов: «воловья голова идей» (шутка Кёппена в адрес Маркса) снабжала их исправно всем необходимым. Влияние Бауэра на молодого Маркса невозможно оспаривать, но отнюдь не в степени и не в форме представлений Цви Розена.

чение человеческой свободы! Оно незаконно по отношению к человеческому существу, а «*предупредительный закон* есть, следовательно, *бессмысленное противоречие*» [1, 1, *63*]. Цензура и свобода печати — непримиримы, «...свобода печати сама есть воплощение идеи, воплощение свободы, есть положительное добро; цензура, напротив, есть воплощение несвободы, есть борьба мировоззрения видимости против мировоззрения сущности, она имеет лишь отрицательную природу» [1, 1, *54*].

Законы о печати в обществе угнетения являются, следовательно, правом санкционирования издевательства над свободным словом. Посредством этих законов карают не какие-то мифические нарушения свободы слова, а самую свободу. Свобода ставится под подозрение, а затем выступает и потерпевшей стороной. «Сущность свободной печати,— резюмирует Маркс,— это мужественная, разумная, нравственная сущность свободы. Характер подцензурной печати — это бесхарактерное уродство несвободы, это — цивилизованное чудовище, надушенный урод» [1, 1, *58*]. Он решительно отвергает претензии феодально-клерикальных властей на превращение свободной печати в доносительскую печать. «Печать,— пишет Маркс,— обязана раскрывать *общее положение вещей,* но не должна, по нашему мнению, доносить на *отдельных лиц;* указывать на отдельных лиц необходимо только тогда, когда иначе нельзя было бы предотвратить то или иное общественное зло или же когда гласность уже стала господствовать во всей политической жизни и немецкое понятие доноса потеряло, следовательно, всякий смысл» [1, 1, *189*]. Здесь Маркс развивает, в сущности, идею о нравственных нормах журналистики в особенности в их отношении к достоинству и правам человека.

Маркс противопоставляет несвободной печати Германии печать стран, где буржуазно-демократические свободы стали социальным фактом. Тем не менее хорошо осведомленный редактор «Рейнской газеты» знает, что французская печать, хотя и более свободна, чем немецкая, но все же «недостаточно свободна». Она, «хотя и не подлежит духовной цензуре», зато «подлежит материальной цензуре, высокому денежному залогу». Попробуй писать правдиво, если не имеешь на то санкции денежного мешка! Впрочем, редактор «Рейнской газеты» видит и светлые стороны ситуации, скорее, впрочем, воображаемые, чем реальные. Он утверждает, что немецкий народ больше, чем какой-либо иной народ, обладает «самыми непосредственными, историческими основами свободы печати» [1, 1, *68*]. Эта оценка основана

на преувеличении значения философской и литературной просветительской традиции — от Лессинга до Фихте. Вскоре Маркс придет к выводу, что аргументация этого рода слаба и даже неверна.

Будучи редактором газеты буржуазно-демократического направления, Маркс проповедует революционно-демократические убеждения. Это создает ему многие трудности и немало врагов. «Органическому государству» прусской реакции он противопоставляет «рациональное государство». Оно представляется ему неким великим организмом, в котором правовая, политическая и моральная свобода из теории переходит в практику, реализуется. Это — правовое государство, которое регулирует силы, колеблющие устойчивость гражданского общества. В статье «Передовица в № 179» «Kölnische Zeitung» Маркс набрасывает контуры «свободного» правового государства.

«...Истинная «общественно-воспитательная роль» государства заключается в его разумном и общественном бытии. Само государство воспитывает своих членов тем путем, что делает их членами государства, что оно превращает частные цели во всеобщие, грубый инстинкт — в нравственные склонности, природную независимость — в духовную свободу; тем путем, что отдельная личность сливается с жизнью целого, а целое находит свое отражение в сознании каждой отдельной личности» [1, 1, *103*]. Это — левогегельянские вариации на темы Гегеля о государстве, хотя Маркс и оговаривается, что действительность государства иная, в реально существующем прусском государстве законы искажаются, они не соответствуют интересам и чаяниям массы. Это — революционно-демократическое добавление к буржуазно-демократическому понятию правового государства.

В черновике ответа фон Шапперу, требовавшему прекращения французского, т. е. революционно-демократического направления газеты, Маркс пишет, что «Рейнская газета» защищает не французский, а немецкий либерализм и в этом смысле выполняет пожелание короля о «свободомыслии печати». Он даже ставит себе в заслугу постоянное подчеркивание заслуг северогерманской науки в противоположность поверхностности не только французских, но и южногерманских теорий.

Указание на «южногерманские теории» было двусмысленным: Маркс подразумевал, по-видимому, мистицизм фон Баадера и Шеллинга, но хотел, чтобы это место в его ответе было понято как возражение протестанта-северянина южным католикам. Он пользуется возможностью встать

в позу защитника протестантского вероучения, объявляя, что прекратить его обсуждение невозможно, «поскольку по вопросу о содержании определенного положительного вероучения, а ведь речь идет только о нем, а не о религии, вся Германия и, в особенности Пруссия, раскололась на два лагеря». Маркс ссылается даже на Лютера, который нападал в свое время на католицизм без «меры и узды», чего он, Маркс, не делает. Разумеется, он зря старался переубедить фон Шаппера, будто критика протестантизма и критика религии — разные вещи; сам он, конечно, не верил в то, что писал, но считал спасение газеты делом, ради которого можно пойти на легкую деформацию теоретической истины.

Другие газеты, признает Маркс, давно уже сумели возвести религию в государственный институт и перевести ее из ее собственной сферы в сферу политики, в то время как скромница «Рейнская газета» еще только подумывает, как это сделать в интересах «христианского государства»! Маркс был обязан полемизировать с правительственными чиновниками так, как он это делал, ибо в постановлении цензуры от 21 января 1843 г. было сказано, что в газете постоянно господствовало намерение нападать на устройство государства в его основе, развивать теории, имеющие целью потрясение монархического принципа, злонамеренно оспаривать образ действий правительства в общественном мнении, восстанавливать друг против друга отдельные сословия народа, вызывать недовольство существующим законным порядком, покровительствовать направлениям, весьма враждебным дружественным державам [3].

Маркс и его сотрудники действительно занимались всем этим, но он должен был отвергнуть обвинения, чтобы сохранить газету. Революционно-демократические убеждения прорываются то в одной, то в другой статье, вызывая злобу властей. Маркс, в отличие от Энгельса, посвятившего свою первую крупную работу, «Письма из Вупперталя», положению рабочего класса на Рейне, больше интересуется положением прирейнского крестьянства. Замечательно, что подобно русским революционным демократам, призывавшим Русь «к топору», он отстаивает право народа сражаться за свободу «не только копьями, но и топорами» [1, 1, *84*]. Все эти контраргументы были дополнены более существенными теоретическими аргументами.

---

[3] *Дружественная держава* — это Николай I, сделавший прусскому королю особое представление относительно злокозненности «Рейнской газеты».

Критика догм «органического государства». Изучение гегелевской логики, философии истории и в особенности философии права, а затем и критика абсолютных постулатов абсолютной системы обнаружили, наряду со всевозможными анахронизмами и противоречиями идеалистической диалектики, много ценного и перспективного в ней — в особенности в плане возможностей материалистической обработки. Маркс намеревается использовать некоторые положения гегелевской «Философии права» против теории «органического государства» и вообще против христианско-теологических теорий государственности. Они оставались теоретической опорой государственного строя. Государственная бюрократия, которая провозгласила в свое время Гегеля «государственным философом», поняла, что философия Гегеля, его диалектика не так безобидны, как это ей спервоначалу показалось. Она смотрела теперь на гегельянцев как на смутьянов, в особенности опасных, ибо они обратились к вопросам права и государства. Левые же гегельянцы считали своей непременной обязанностью вести атаки на официальную правовую ортодоксию. Эта ортодоксия была представлена двумя основными ветвями: христианско-теологической догмой и исторической школой права. Представители обоих течений защищали теорию так называемого *органического государства* и различались лишь по характеру своей аргументации в пользу этого государства.

Теория «органического государства» была общей мишенью для критики левых гегельянцев. Фейербах, наибольший философский авторитет левого гегельянства, утверждал, что понятие христианского государства (замена предиката *«христианский»* предикатом *«органический»* ничего не изменяла) заключает противоречие в самом себе. Так, государство ведет войны. А санкционируются ли войны, в которых руками христиан истребляются христиане, христианскими принципами? Разумеется, нет, если верить формальной христианской догме [72, 1, *96*]. Энгельс отметил еще одну несообразность этой теории. В статье «Эрнст Мориц Арндт» (конец 1840 г.) он воспроизвел слова Арндта, что в «органическом государстве» «государь и народ привязаны друг к другу искренней любовью и сходятся в стремлении к всеобщему благу» и назвал их «софистической мишурой» «органического государства» [1, 41, *125*]. Софистика на тему патриархальной сердечности отношений между народом и государством, подданными и государем прикрывает, поясняет он, взаимное отчуждение власти и управляемых. Такое отчуждение зафиксировано фактически в наличном праве, санкционирующем затхлые феодально-клерикальные

порядки. Теоретики «органического государства», вроде *Фуке,* оправдывая эти порядки, фактически призывают реставрировать «гнет средневековья и ancien régime» и стремятся заковать народ в «колодки абсолютизма» [1, 41, *126*]. Энгельс противопоставляет апологетике общественного застоя, выгодной лишь дворянскому сословию, общедемократические требования: «Никаких сословий, а лишь великая, единая, равноправная нация граждан!» [1, 41, *127*].

Маркс со своей стороны во время работы в «Рейнской газете» приходит к выводу, что антидемократические поползновения феодально-клерикальной реакции подкрепляются постулатами самого замшелого романтизма. У сторонников этого типа миросозерцания «всеобщий разум и всеобщая свобода относятся к разряду *вредных идей* и фантасмагорий *«логически построенных систем»* [1, 1, *51*]. Более того, покровительствующее им правительство опускается до того, что нечто безличное, *идеи* заподозривает в «субъективной низости», т. е. собственную низость переносит на идеи [1, 1, *17*].

Реакционные романтики подпевают правительству, уверяя, что несвобода благодетельна, а свобода несет с собой деморализацию и своеволие. Философские защитники феодально-клерикальных привилегий вопят, что «несвобода составляет сущность человека», «свобода противоречит его сущности» [1, 1, *53*]. В статье «Дебаты о свободе печати» Маркс разоблачает эту лицемерную риторику об истинном праве в «органическом государстве», иронизируя, что «часто толковали это право в том смысле, что умам, способным к свободному полету, физическая свобода передвижения даже вредна, и их поэтому лишали этой свободы» [1, 1, *64*]. В действительности, замечает Маркс, если кто и деморализует народ, так это политическая реакция.

Реакция оперирует «мистическими доводами» против демократии; такие доводы камуфлирует вполне низменный материальный интерес определенных социальных кругов: «Желая спасти частные свободы привилегии, они осуждают всеобщую свободу человеческой природы» [1, 1, *51*]. Следовательно, необходимо установить, составляет ли свобода привилегию отдельных лиц или же она является достоянием человека, человеческого духа [4]. Что касается собственно «мистических доводов», то они видны особенно там, где «эти господа» рассуждают о свободе, но не в общепринятом смысле, т. е. понимают ее «не как естественный дар всеоб-

[4] Маркс ссылается на мнение Вольтера, который говорит, что «разговор о *свободах,* о *привилегиях* предполагает подчинение. Свободы являются *изъятиями* из *общего рабства*» [1, 1, *80*].

щего, ясного света разума», а в своем особом смысле, видя в ней «сверхъестественный дар особо благоприятного сочетания звезд» [1, 1, *51*].

В критике феодально-клерикальных романтиков Маркс использует и доводы «от Гегеля», высказанные великим рационалистом еще в «Феноменологии духа». «...Сознание современных рыцарей, зараженное ядом этого века,— пишет он,— не может понять того, что само по себе непонятно, так как не содержит в себе понятия,— а именно: каким образом внутренние, существенные, общие атрибуты оказываются связанными с известными человеческими индивидами посредством внешних, случайных, частных моментов, не будучи в то же время связанными с существом человека, с разумом вообще, не будучи, следовательно, общими для всех людей; не понимая этого, они по необходимости прибегают к *чуду* и к *мистике*» [1, 1, *51*].

Романтики феодально-клерикального склада признают свободу, но как явление божественной благодати, отпускаемой человечеству мизерными дозами и от случая к случаю. Такая «благодать», замечает Маркс, никогда не доходит до широкой массы. Свобода в романтическом исполнении оказывается «индивидуальным свойством» отдельных лиц и сословий. Кому и какими порциями отпускать свободу, определяет королевская власть. Это — классовый эгоизм в его монархо-сословной форме, причем возведенный в философский принцип. Что касается прусских романтиков, то они, естественно, обожествили пруссачество и тем самым извратили понятие добра и зла, не говоря уже об извращении понятия общественного блага.

Итак, реакционный романтизм это своего рода мифология господствующего класса в вопросах права и государства.

Противоречия «органического государства». Теория органического государства была следствием мифологии реакционного романтизма. Маркс подвергает эту теорию прежде всего философско-исторической критике. Логика его рассуждений такова: «Либо христианское государство соответствует понятию государства, как осуществления разумной свободы, и тогда государству достаточно быть разумным государством, чтобы быть христианским, тогда достаточно выводить государство из разума человеческих отношений — дело, которое выполняет философия. Либо государство разумной свободы не может быть выведено из христианства, и тогда вы сами должны признать, что такое выведение не входит в цели христианства; христианство не желает плохого государства, а ведь государство, которое не является

осуществлением разумной свободы, есть плохое государство» [1, 1, *111*][5]. Это рассуждение, бесспорно, навеяно гегелевской теорией шествия разума в истории и свободы как цели Мирового Разума. Впрочем, Маркс не скрывает этого и говорит, что «только самое грубое невежество может утверждать, что эта теория, превращение понятия государства в самостоятельное понятие, есть минутная фантазия новейших философов» [1, 1, *111*]. Его точка зрения отличается от гегелевской тем, что он ссылается на аргументы и от теории естественного права и не только не видит в прусском государстве венца практической разумности, но и настаивает на его исконной неразумности. Обращаясь же к защитникам «органического государства», он пишет, что «истинно религиозное государство есть теократическое государство» [1, 1, *109*], а требование светского христианского государства — теоретическая бессмыслица даже с теологической точки зрения. На практике же эта фикция дает совсем не те всходы, которые обещают авторы этой занятной теории. Христианство реальное, историческое не исповедовало теории «органического государства». Вначале оно выступало против государства, а первое, что оно сделало, став господствующей религией римского государства, «отделило церковь от государства» [1, 1, *108*]. Иными словами, теория «органического государства» не соответствует ни истории (христианства), ни теории (теологической), ни практике (церковной).

«Прочтите «О граде божием» блаженного Августина, изучите отцов церкви и дух христианства, а затем уже придите снова и скажите,— обращается Маркс к своим оппонентам,— что такое «христианское государство» — церковь или же государство? Разве каждая минута вашей практической жизни не уличает во лжи вашу теорию?» [1, 1, *109*]. Он видит смысл в требовании христианского государства лишь при том условии, когда все государства подчинялись бы «непогрешимой церкви» [6]. Но этого нет, а в том случае,

[5] Маркс замечает, что политические мыслители Нового времени, начиная с Макиавелли и кончая Гегелем, «стали рассматривать государство человеческими глазами и выводить его естественные законы из разума и опыта, а не из теологии» [1, 1, *111*]. Здесь обращает на себя внимание, что Маркс ведет естественную теорию государства от Макиавелли, вопреки тривиальному взгляду на политическую концепцию итальянского мыслителя как на своего рода кодекс политического иезуитизма.

[6] Маркс имеет в виду слова Августина — о превосходстве «града божьего» над «градом мира сего», церкви над светским государством. Эта идея эксплуатировалась папством в его борьбе против светских монархий. Протестантизм, православие и другие ветви христианства отказались от этой идеи и подчинились «граду мира сего».

«как это имеет место в протестантизме — не существует верховного главы церкви, господство религии не может быть ничем иным, как религией господства, культом воли правительства» [1, 1, *109*]. Этот культ воли и проповедовали сторонники «органического государства», обманывая не столько себя, сколько других видимостью господства всеобщей «христианской» воли в таком государстве.

Критика Марксом христианско-теологического понимания государства не была и не могла быть в это время последовательно материалистической. Он уделяет много внимания расхождениям между христианско-догматическим и философско-критическим пониманием государства. Маркс хорошо видит, что и в философии нет единой и удовлетворительной теории права и государства. Прежняя философия, отмечает он, имея в виду рационалистическо-просветительские концепции XVII—XVIII вв., строила «конструкции государства», опираясь на представление о решающем значении инстинктов (честолюбия, общительности и т. п.) или *разума* (как разума, в основном, выдающихся индивидов, законодателей и т. п.). «Новейшая философия... исходит в своей конструкции государства из идеи целого» [1, 1, *112*].

Об этой идее целого, противопоставляемой инстинктивной и разумно-индивидуалистической теории государства, еще не сообщается чего-либо конкретного. Приведенные рассуждения Маркса относятся к первой половине 1842 г., они еще весьма абстрактны, хотя и критичны.

Критика представлений исторической школы права. Демократическая философия свободы, которую пытался найти молодой Маркс, используя то постулаты теории естественного права, то гегелевской философии, не укладывалась в рамки не только теории «органического государства», но и академической философии права. В германских университетах в это время была влиятельна историческая школа права. Если идеи протестантизма в области теории «органического государства» были легко уязвимым объектом для рационалистическо-философской критики, то дать критический анализ теориям исторической школы права было более сложно, поскольку у них была сравнительно развита философская и правовая аргументация.

Историческую школу права возглавлял *Ф.-К. Савиньи* (1779—1861). Маркс, еще будучи студентом, под влиянием лекций Э. Ганса критически относился к идеям Савиньи, но это была скорее критика, навеянная установками лектора, чем самостоятельное постижение сути предмета. Позже, уже будучи редактором «Рейнской газеты», он вновь обратился к идеям этого правоведа. Поводом послужил проект закона

о разводе. Савиньи, став прусским министром юстиции, получил возможность практического осуществления своих идей, и проект закона о разводе стал одной из таких реализаций. Маркс полемизировал с Савиньи в «Рейнской газете» в небольшой статье «Проект закона о разводе» (декабрь 1842 г.). Он обвинил составителей проекта в безнравственности. Проект обходил решающее в каждом браке и разводе: соблюдение интересов детей. Савиньи, как и Гегель, придерживался христианской традиции, т. е. мнения о нерасторжимости брака (Гегель утверждал в своей обычной спекулятивной манере, что брак нерасторжим, «в *себе,* по своему понятию»). Маркс отмечал, что это обычная абстрактная фраза и «этим совершенно не отмечается то *специфическое,* что́ есть в браке» [1, 1, *163*]. Савиньи ссылался на традицию, что также было неубедительным, поскольку само существование традиции еще не есть теоретическое решение.

Более развернутую критику представлений Савиньи и его сторонников Маркс развил в статье «Философский манифест исторической школы права». Этот «манифест» был освящением духа прусской государственности, а те, кого Маркс считал теоретиками этой школы, использовали феодально-клерикальное старье средневекового образца. Оно преподносилось в форме требования уважать традиции и источники; историческая школа права, писал Маркс, «сделала изучение источников своим лозунгом» [1, 1, *85*].

Савиньи и другие утверждали, что дух прусской государственности — концентрированное выражение духа народа, который объективирован в народной традиции. Апеллируя к традиции, эти теоретики игнорировали дух времени. Он прошел мимо них, отмечает Маркс. Один из видных теоретиков исторической школы права, Гуго, признавая естественное право основой всякого права, проявляет вместе с тем самый пошлый скептицизм по отношению к передовым идеям, т. е. к праву, основанному на разуме. Он «начинает чувствовать себя премудрым лишь тогда, когда он умертвил *дух* позитивного...» [1, 1, *88*].

Представители исторической школы права не только не признают социальный прогресс, но предают его в сущности анафеме: «*Скептицизм восемнадцатого века,* отрицавший *разумность существующего,* проявляется у Гуго как *скептицизм,* отрицающий *существование разума*» [1, 1, *87*]. Это историческое переворачивание социального смысла идеологии буржуазии XVIII века.

Маркс разъясняет характер пошлого скептицизма Гуго на примере различий в разложении старого режима во

Франции в начале XVIII века (при пресловутом принце-регенте) и в конце XVIII века, во время Великой французской революции. В первом случае разложение «проявляется в виде *распутной фривольности,* которая понимает и высмеивает пустую безыдейность существующего, но лишь, с тем, чтобы, сбросив с себя все разумные и нравственные узы, *забавляться* зрелищем гниения и распада...» [1, 1, *88*]. Во втором случае «*разложение проявляется* как *освобождение нового духа* от *старых форм,* которые были уже *недостойны и неспособны* охватить его» [1, 1, *88*]. Для исторической же школы права нет никаких различий, тут все — разложение. История нивелируется, особенное в ней игнорируется. Еще хуже то, что прогресс разума в истории, проявляющийся в определенном развитии форм собственности и семьи, отвергается. Эти социальные институты признаются неизменными: таково требование государства, которому служит школа права.

Маркс приходит к выводу, что политические обязательства исторической школы права подрывают ее претензии на научность: для нее авторитетно все, что существует. Маркс приводит дословно суждение Гуго из главы о частном праве его учебника права: «*Повиновение начальству,* у которого в *руках власть,* есть *священный долг совести*» [1, 1, *91*]. Совесть, таким образом, подчиняется представлению о полицейском долге. В лице Гуго историческая школа права превзошла христианских теологов, которые остерегались все же смешивать веления совести с требованиями реакционно-государственного понимания полезности и целесообразности.

2. МИРАЖ СВОБОДЫ

Понятие свободы — краеугольное в социальной философии левого гегельянства. Молодой Маркс, как и другие левогегельянцы, придерживался вплоть до работы в «Рейнской газете» рационалистическо-просветительской версии свободы. Для него, как и для молодого Энгельса, свобода в ее теоретическом истолковании была равнозначна самоопределению духа, стремящегося к самопознанию, в ее практических приложениях — демократии «вообще».

Политика и общественная сфера свободы. Абстрактность Марксовых представлений о свободе хорошо видна в Подготовительных материалах к докторской диссертации и в самой диссертации. Публицистическая деятельность Маркса способствовала конкретизации его представлений как о сво-

боде разума, который приобретал все более и более конкретные очертания, так и о разуме свободы, который оказывался все более зависимым от социальных обстоятельств. Заметным эпизодом в этом процессе *социализации самосознания* молодого Маркса оказалась его отповедь прусской реакции в связи с новой цензурной инструкцией. Инструкция декретировала пределы свободы слова. Маркс поднял перчатку, брошенную политической бюрократией. Он начинает свою статью «Дебаты о свободе печати» (апрель 1842 г.), опубликованную в «Рейнской газете», призывом разобраться в теории свободы прежде, чем говорить о ее практике; он думает, что можно развить «с точки зрения идеи свободы» логически непротиворечивую философию свободы, а потом уже приложить ее к действительности, включая и оценку оснований инструкции и возможные ее последствия для свободы слова. Естественно, что он обращается к гегелевской философии права, в которой очень ясно виден этот же маневр — приложение готовой теории к практике. Но теории оказались разными. Гегель вывел все существенные определения свободы из ее идеи. Логика этих определений — спекулятивная. Маркс понимает, что глупо судить о реальной свободе на основании спекулятивной идеи свободы, которая есть лишь плод теоретического воображения. К тому же идеальная свобода a la Hegel — всегда свобода в сознании, не больше. Что действительно необходимо — так это исследование практических определений свободы, на основе которых только и можно судить о конкретном содержании свободы.

У Гегеля наличное бытие свободы оказывается возможным только через государство. Поэтому он придает такое большое значение теории государства. В его теории «всегда на одной стороне государство и правительство, которые для него тождественны, а на другой стороне — народ, распавшийся на особые сферы и на особых индивидов» [1, 1, *295*]. Народ не может быть, по Гегелю, свободен сам по себе. Уже это говорит, что мы имеем дело с антидемократической теорией. Маркс предлагает просветительско-демократическое объяснение необходимости свободы, провозглашая, в духе теории естественного права, от которой Гегель отступил, что «ни одно животное, а тем более разумное существо, не появляется на свет в цепях». Это — эвфемизм руссоизма: «Человек рождается свободным, но повсюду он в оковах» [37, *129*]. Маркс придерживается мнения, что поиски в теории свободы возможны на основе признания рациональных элементов классической теории естественного права, общественного договора и идеи республиканизма. Это заметно,

в частности, в его «К критике гегелевской философии права» и в «Дебатах о свободе печати». «Разве не желательнее смерть,— рассуждает он,— нежели жизнь, состоящая только из мер предупреждения против смерти? Разве жизни не присуще также и свободное движение?» [1, 1, *64*]. Подобных рассуждений о свободе как своего рода атрибуте жизни в статье этого периода много, но в особенности в замечательной статье «Дебаты о свободе печати». Понятие свободы используется Марксом не только для объяснения жизни — как тотального целого, но и в отношении жизни отдельного индивида. Это — своего рода *философия свободной жизни,* осуществлению которой мешает несвободное общество. Так, закон — это необходимое «осуществление свободы», а не индульгенция для политического деспотизма. Маркс развивает эту мысль, утверждая, что свобода как закон жизни должна быть и законом жизни отдельного человека: «...К свободе относится не только то, *чем* я живу, но и также и то, *как* я живу, не только тот факт, что я осуществляю свободу, но и тот факт, что я делаю это свободно. В противном случае архитектор отличался бы от бобра лишь тем, что бобр — это архитектор, покрытый шкурой, а архитектор — это бобр, не имеющий шкуры» [1, 1, *68*].

Такое действительно истинное отношение между законом жизни и свободой далеко от реализации, в реальном обществе господствуют произвол и насилие над личностью. Общественное лицемерие дополняет эту картину: «Ни один человек не борется против свободы,— борется человек, самое большее, против свободы других» [1, 1, *55*].

Маркс утверждает, что закон «отступает перед жизнью человека, как жизнью свободы, и только когда действительный поступок человека показал, что человек перестал подчиняться естественному закону свободы, последний в форме государственного закона принуждает человека быть свободным» [1, 1, *63*]. Он еще использует здесь гегелевскую идею о том, что свобода личности возможна только в государстве и через государство. Свобода — вечная аристократия человеческой природы. Она ограничена наличным правом, но в законе «бессознательный естественный закон свободы становится государственным законом» [1, 1, *63*]. Маркс отвергает претензии господствующего, а тем более прусского права на выражение всеобщего содержания свободы. «Во все времена,— пишет он,— существовали, таким образом, все виды свободы, но только в одних случаях — как особая привилегия, в других — как всеобщее право» [1, 1, *55*].

Маркс спрашивает, «может ли годиться *вид,* когда негоден *род?*» [1, 1, *55*]. Иными словами, когда господствующее «всеобщее право» отменяет de facto свободу массы, рода, тогда не может существовать свобода вида — личности. Это был вывод исключительной важности.

Таким образом, в «Дебатах о свободе печати» (а также в «Дебатах по поводу закона о краже леса») развита вполне определенная концепция свободы. Ключ к ее истолкованию — Марксово указание, что речь идет не о свободе вообще, а о свободе, исторически обусловленной. Разумеется, это еще не диалектико-материалистическая, конкретно-историческая трактовка проблемы свободы. Маркс ограничивается пока противопоставлением «периодов несвободы в мировой истории» периодам «воплощения свободы». Реальная несвобода воплощается в господствующих нормах права. Так, «*феодализм* в самом широком смысле этого слова представляет собой *духовное животное царство,* мир разделенного человечества, в противоположность такому человеческому миру, который сам создает свои различия и неравенство которого есть не что иное, как разноцветное преломление равенства» [1, 1, *125*]. Здесь феодализму противопоставляется «свободное» буржуазно-демократическое (гражданское) общество, причем отрицательные дефиниции достаются преимущественно феодализму; гражданское общество еще не подвергается столь же основательному отрицанию, и, более того, его неравенство в духе теории естественного права рассматривается как «разноцветное преломление равенства».

Молодой Маркс различает, правда, примитивный феодализм от более развитого, но замечает, что в обоих случаях господствует право привилегий, т. е. «животная форма права» [1, 1, *126*]. Свобода, следовательно, тесно связана с существующим правом, она всегда ограничивается им. «Всякий раз, когда под вопрос ставится та или другая свобода, тем самым ставится под вопрос и свобода вообще. Всякий раз, когда отвергается какая-либо одна форма свободы, этим самым отвергается свобода вообще,— она обрекается на призрачное существование, и от чистой случайности будет зависеть, в какой именно области несвобода будет безраздельно господствовать. Несвобода становится правилом, а свобода — исключением из правил, делом случая и произвола» [1, 1, *83*]. Шаг в сторону материалистического истолкования свободы заключается здесь в том, что Маркс пытается объяснить проблемы свободы и несвободы в связи с характером отношений данной общественной сферы с отношениями вне ее: «Чтобы постигнуть свободу какой-либо

определенной сферы, я должен исходить из существенного характера этой сферы, а не из ее внешних отношений». Это положение не означает признания малозначимости «внешних отношений» или, говоря языком Гегеля, внешних определений свободы. Маркс настаивает на другом: в исследовании диалектики свободы преимущественное значение имеет конкретное изучение имманентных закономерностей данной «определенной сферы» общественных отношений. Историческая конкретизация представлений о свободе сказывается и в том, что Маркс обращает внимание на использование идеи свободы в интересах закрепления несвободы общественных отношений. Это присвоение идеи свободы противниками несвободы простирается так далеко, что они готовы защищать необходимую для их существования несвободу даже аргументами от свободы воли. Так, законодательная власть требует неограниченного права издавать «необходимые» законы, ссылаясь на невозможность ограничить ей принадлежащую свободу воли. *Свободная воля,* разъясняет Маркс, в глазах господствующей власти «должна усвоить себе хорошие манеры: она должна быть осторожной, лояльной свободной волей — свободной волей, которая умеет так устраиваться, чтобы ее сфера совпадала со сферой произвола тех же самых привилегированных частных лиц» [1, 1, *141*]. Революционная же оппозиция требует ограничения такой «свободы» [1, 1, *141*].

Таким образом, Маркс начинает путь к диалектико-материалистической концепции свободы уже в ранних произведениях, особенно это проявилось в статьях, опубликованных в «Рейнской газете». Он признает то, что обычно именуется негативным аспектом свободы, но не считает этот аспект, вопреки Локку и Гоббсу, решающим. Негативная свобода как самоопределение индивида через избавление от общественных ограничений, избавление от чего-то стесняющего и ограничивающего его действия является существенным, но не самым важным в свободе. Более всесторонняя концепция свободы должна основываться на другом представлении: свобода есть развертывание позитивных качеств и свойств индивида и общества в процессе их самодвижения и развития.

Конкретно-исторические условия и возможности такого самодвижения и развития стали более ясны Марксу позже, когда были заложены основания материалистического понимания истории. Но и само материалистическое понимание истории было подготовлено этой более ранней постановкой вопроса. Собственно материалистическая теория свободы появляется в «Немецкой идеологии», где дано более опре-

деленное и всестороннее решение проблемы, показано, что свобода общества является условием свободы личности, что свобода исторична, что в классовом обществе она носит классовый характер и что высший уровень ее будет достигнут в коммунистическом обществе.

3. КРИТИКА ГЕГЕЛЕВСКОЙ ФИЛОСОФИИ ПРАВА

Новое понимание свободы, естественно, предполагало преодоление гегелевской философии права. Ни один труд Гегеля не вызвал такого широкого интереса, как его «Философия права». Абсолютная концепция права поразила воображение многих. Но это же произведение вызвало ожесточенную полемику и самые нелестные для Гегеля определения его политической позиции. Почему? Ответ на этот вопрос становится ясным в свете Марксовой критики гегелевской философии права.

Критика Марксом гегелевской философии права. Маркс развертывает критику в статье «К критике гегелевской философии права», над которой работал в Крейцнахе летом 1843 г. Еще раньше, в марте 1842 г. он намеревался, как это видно из письма А. Руге (из Трира), опубликовать в «Немецком ежегоднике» «критику гегелевского естественного права, поскольку дело касается *внутреннего государственного строя*» [1, 27, *356*]. В этом же письме он сообщил, в чем заключается основная политическая коллизия между ним и Гегелем. Гегель защищает ублюдка, «который от начала до конца сам себе противоречит и сам себя уничтожает» [1, 27, *356*], т. е. конституционную монархию, да еще в ее отвратительной прусской форме. Судя по письму, Маркс считал эту статью, как и «Трактат о христианском искусстве», готовым к печати. Обе статьи пока не найдены. «К критике гегелевской философии права» — название, данное обнаруженной части материалов по критике гегелевской философии права. В совокупности эти статьи Маркса, опубликованные и неопубликованные, содержат критику гегелевского учения о праве и государстве. Они отражают важный этап в формировании философских воззрений Маркса.

Гегель, как идеалист, видит в реальной истории, в частности в государстве, «повторение истории логического понятия» [1, 1, *225*]. Он ведет изобретенную им идею свободы от семьи как первичной общественной ячейки к развитому гражданскому обществу и от него — к государству и декретирует эти переходы, манипулируя категориями *необходи-*

мости и *свободы*. Из идеальности этих понятий он выводит их материальные опосредования. Понятие — абсолютное мерило всего происходящего в истории. В общем, как замечает Маркс, везде идея изображается в таком виде, как будто она действует по определенному принципу и с определенной целью. Так, политическая идея является все той же абстрактной идеей, но в сфере политики. Тем самым, «все дело сводится к тому, чтобы подыскать для отдельных конкретных определений соответствующие им абстрактные определения» [1, 1, *227*]. Логические понятия выражают дух в его общественных определениях и, следовательно, онито и «доставляют душу то для одних, то для других сфер» [1, 1, *227*]. Понятие реального приобретает ирреальный смысл, «действительная идея» порождает недействительную общественную реальность (семью, гражданское общество, государство и т. п.). Идеалистический характер всей конструкции особенно наглядно выявляется в гегелевском учении о государстве.

Никто, даже епископ Боссюэ, не относится с таким мистическим пиететом к провиденциальному назначению государства и никто не выразил своего почтения к нему с таким глубоким пониманием дела, как Гегель в своей философии права. Его слова о государстве как *являющемся боге,* фимиам, который он воскурил конкретной сословно-монархической государственности, выбрав для этого совсем неподходящий образец — Пруссию, более чем красноречивы. Маркс отметил эту органическую «*некритичность* гегелевской философии права» [1, 1, *260*].

И все же существуют значительные расхождения между христианско-провиденциалистской концепцией государства и гегелевским его пониманием. Они различны уже по теоретическим источникам. В первом случае это — христианско-схоластическая традиция, начиная с Августина. Во втором — рационалистическо-просветительские учения о естественном праве и общественном договоре в философии Нового времени, начиная с Бэкона и Гоббса, Монтескье и Руссо. Гегель лично был предубежден против этих учений, но это не меняет сути дела. Он берет эти учения в их снятом виде, приспосабливая их к своему пониманию наличного государственного строя и соответствующего ему господствующего права. Эту мысль Маркс развивает в письме к А. Руге [2, *241*].

Теории естественного права и общественного договора Нового времени — антитеологичны. Попытки теологов приспособить их к учению церкви, т. е. к христианству, бесплодны, поскольку естественные законы существования об-

щества, государства и права выведены «из разума и опыта, а не из теологии» [1, 1, *111*][7].

Маркс замечает, что «новейшая философия» и Гегель вместе с ней в области истолкования права только продолжали ту работу, которая была начата уже Гераклитом и Аристотелем. Самые глубокие умы Нового времени — Макиавелли и Кампанелла, Гоббс и Спиноза, Гуго Гроций и Руссо, Фихте и Гегель видели в *силе* основу права. Это означает, что в их учениях о праве «теоретическое рассмотрение политики освобождено от морали...» [1, 3, *314*].

Просветительская концепция происхождения права претерпела в XVIII—XIX вв., после прихода буржуазии к власти, определенные изменения; естественное право было сведено к частному праву, а последнее — к официальной кодифицированной юриспруденции и превратилось в законодательную защиту частной собственности, т. е. силы частных собственников. Представления о высоких моральных принципах были просто выброшены на свалку истории.

Система господствующего права такова, что во всех своих элементах оно служит только имущим, игнорируя интересы «бедного класса». Маркс отмечает это. Между тем именно интересы последних близки к понятию всеобщего интереса ввиду многочисленности этого класса. Отсутствие же правовой защиты в «позитивном» буржуазном праве постоянно толкает отдельных представителей этого класса на преступления.

Маркс еще не апеллирует к возможностям разумного права и даже предлагает в «Дебатах по поводу закона о краже леса» *разумные* правовые рецепты, но создается впечатление, что он это делает скорее для обеспечения правовых гарантий людей труда, положение которых интересует его все больше. «Мудрый законодатель,— пишет он,— предупредит преступление, чтобы не быть вынужденным наказывать за него. Но он сделает это не путем ограничения сферы права, а тем путем, что в каждом правовом стремлении уничтожит его отрицательную сторону, предоставив

---

[7] Ф. Меринг утверждал, что в статьях о дебатах в ландтаге, опубликованных в «Рейнской газете», Маркс уже не гегельянец, поскольку он не возводит прусское государство в ранг идеального учреждения. Он гегельянец лишь в том смысле, продолжает Меринг, что смотрит на конкретное пруссачество с точки зрения теории идеального государства [31, *69*] Это верно, но с одним уточнением: теория идеального государства — просветительская, а не гегелевская по происхождению. Гегель опирался в общих вопросах теории на просветительскую теорию естественного права и общественного договора. Апологетика же прусской государственности — его изобретение, незаконное, так сказать, дополнение к теории естественного права.

праву положительную сферу деятельности. Он не ограничится тем, что для членов одного класса устранит *все то, что не дает им возможности* подняться на более высокую ступень правовой сферы, а предоставит самому этому классу *реальную возможность* пользоваться своими правами» [1, 1, *131*]. Но где взять такого мудрого законодателя с надклассовыми убеждениями? Молодой редактор «Рейнской газеты» только что убедительно доказал существование права в интересах привилегированных. Поэтому его призыв к «мудрому законодателю» следует рассматривать не больше, чем гуманную риторику, от которой он вскоре избавится.

Маркс утверждает, что Гегель в учении о праве не вскрыл главного, а именно, что право есть право сильных и поэтому является произволом в отношении слабых, т. е. эксплуатируемых. Право сильных, излюбленным средством которого является деятельное беззаконие, стремится «так высоко поставить сферу беззакония, чтобы оно скрылось из виду, и думает тогда, что беззаконие исчезло» [1, 1, *27*]. Но общественное зло исчезает тогда, когда оно уничтожается. Маркс отмечает, что в реальном праве господствует «софистический дух частного интереса». С точки зрения чистой теории можно утверждать, что «формы всеобщего закона» (всеобщность и необходимость) противоречат по содержанию «обычным правам благородных». Это понятно: «обычные права благородных являются обычаями, противоречащими понятию разумного права...» [1, 1, *127*]. Это оформившееся беззаконие привилегированных сословий Маркс отвергает, используя аргументы от естественного права, но уточняя их применительно к интересам «бедных классов»: «Если эти обычные права благородных являются обычаями, противоречащими понятию разумного права, то обычные права бедноты — это права, противоречащие обычаям позитивного права» [1, 1, *127*]. Это — аргументация от демократического понимания социальной справедливости. Итак, *право бедных,* правовые гарантии для беднейших классов. Вопрос поставлен и дальнейшее его обсуждение приведет Маркса к принципиально новым выводам, к коммунистической теории.

Гегелевская теория государства. Идеалистический и апологетический по отношению к прусскому государству характер гегелевской философии права конкретизируется в теории государства. Здесь, как и в других случаях, основание всего происходящего в общественной действительности есть идея или дух, который Гегель называет иногда «образованным, сознающим себя духом» [1, 1, *234*]. Гегель, как

и в других «сферах», описывает движение абстрактной субстанции, на этот раз «государственной идеи», в ее будто бы имманентной логике. «Душа предметов, в данном случае — государства, имеется в готовом виде, предопределена до того, как возникло их тело, которое, собственно говоря, есть только видимость» [1, 1, *232*].

Декретировав самобытие государственной идеи, Гегель избавляется от тяжелой для него обязанности поисков конкретных, исторических оснований и причин возникновения государства и развития его форм в эмпирической действительности. «Государство,— разъясняет Маркс точку зрения Гегеля,— должно различать и определять свою деятельность не соответственно своей специфической природе, но согласно природе понятия, которое является мистифицированной движущей силой, присущей абстрактной мысли» [1, 1, *239*]. Гегелю остается лишь объяснить, каким образом через «наличное бытие» понятия государства достигается в конце концов «наличное бытие свободы» (свобода вообще и свобода индивида в частности, утверждает он, невозможна вне государства).

В действительности, утверждает Маркс, эта субстанция (государство) не является результатом абстрактной логики идеи; идея государства, как и всякая другая идея,— следствие, а не причина, она не субстанциальна, поскольку является продуктом человеческой деятельности и созданных этой деятельностью институтов.

Гегель утверждает, что государство есть высшая власть по отношению к гражданскому обществу, семье, праву, личности. *Всеобщий интерес* выражается только государством и через государство. Сохранение, поддержание и охрана всеобщего интереса — высшая цель государства. Гегель видит в государстве имманентную цель всех сфер жизнедеятельности общества. Осуществляя волю, переданную ему «сферами», государство добивается единства в различии интересов, сводя их к всеобщему интересу.

Гегелевское представление искажает, по мнению Маркса, реальный процесс: «Развитие государства или политического строя к различиям и к их действительности есть *органический* процесс. Предпосылкой, субъектом являются *действительные различия* или *различные стороны политического* строя. Предикатом является их определение в качестве *органических*. Вместо этого в субъект возводится идея; различия и их действительность рассматриваются как развитие идеи, как ее результат, между тем как, наоборот, сама идея должна быть выведена из действительных различий» [1, 1, *229*].

Гегель настаивает на существовании некоей мистической связи между сферами общественной жизни и государством и даже зависимости этих сфер от государства. Маркс придерживается иного, материалистического, по сути, тезиса: «Семья и гражданское общество сами себя превращают в государство» [8]. Уже здесь, следовательно, он противник теории сознательного построения государства, в какой бы форме это не проявлялось — в руссоистской или в гегелевской, и сторонник его стихийного возникновения. Понятна поэтому его неприятие как просветительского тезиса о сознательной организации государства путем общественного договора, так и гегелевского положения о порождении государства необходимой волей Абсолюта.

И все же мысль Руссо об общественном договоре близка ему в это время. Он ценит идеи «женевского гражданина» о возникновении общественного неравенства между людьми вследствие прогрессирующего имущественного неравенства. Ему по душе и высказывания Руссо о главном препятствии для демократического устройства общества, заключающемся в развращении народа «частной выгодой», отвлекающей его от общих интересов [1, 34, *482—483*]. Демократ Руссо — альтернатива государственнику Гегелю.

Гегель подчас невольно представляет конкретные доказательства консервативного характера своей теории государства. Так, он признается в своей любви к средневековой сословности.

Диалектическая совесть Гегеля не позволяет ему анализировать государство в виде непротиворечивого образования; он обнаруживает противоречия, но не в самом понятии государства, этого «являющегося бога», а вне его — между государством и индивидом или, как разъясняет Маркс, между «характером и формированием самосознания» и наличным государственным строем, который является «продуктом предшествующей ступени сознания» [1, 1, *240*]. Это противоречие реально. Гегель тут прав, но он не видит анахроничности современного ему государства. Оно— бесчеловечно. Историческая необходимость требует консти-

---

[8] Маркс в письме к А. Руге от 20 марта 1842 г. сочувственно отзывается о труде профессора Кильского университета И. Христиансена «Наука римской истории права в очерках» [61]. Христиансен придерживался реалистических взглядов на происхождение и социальные функции римского права вообще и норм права в частности. Отзыв Маркса согласуется с его замечанием в «К критике гегелевской философии права», что «*римляне* — рационалисты суверенной частной собственности, германцы — ее *мистики*» [1, 1, *345*]. Он вместе с Бр Бауэром предполагал привлечь И. Христиансена к изданию намечавшегося ими атеистического журнала.

туирования государства, способного «прогрессировать вместе с развитием сознания, прогрессировать вместе с действительным человеком. Но это возможно только при условии, если «человек» стал принципом государственного строя» [1, 1, *240*]. Гегель далек от такого понимания государства.

Марксову критику гегелевской философии права можно назвать уничтожающей, но она отнюдь не нигилистическая. Она — позитивна. Так, он защищает Гегеля от абстрактно-морализующей критики. «Критики Гегеля хотели большего отделения морали от государства, ее большей эмансипации. Что они этим доказали? Только то, что отделение современного государства от морали является моральным, что мораль негосударственна, а государство неморально» [1, 1, *345*]. Блестящий образец Марксовой диалектики! Он отмечает реалистический характер § 268 «Философии права», который «содержит хорошее описание политического *умонастроения, патриотизма,*— описание, которое не находится ни в какой связи с логическим развитием» [1, 1, *228*], т. е. с гегелевской абсолютизацией движения понятия. Маркс указывал на эту особенность гегелевского изложения вопроса не раз; позже, в «Святом семействе», он заметил, что «Гегель очень часто внутри *спекулятивного* изложения дает *действительное* изложение, захватывающее самый *предмет*» [1, 2, *66*]. «Философия права» в этом отношении — не исключение.

Маркс уже в октябре 1842 г. на пути к материалистической философии права. Он еще использует гегелевские обороты, мысли, например о государстве, которое соответствует своему понятию, высказывает суждения об идеальном государстве как эталоне в оценке существующих государственных форм и т. д. Он даже допускает возможность отделения «собственного характера» государства от интереса частной собственности, т. е. абсолютизирует относительную самостоятельность политической надстройки. Но он же подчеркивает одновременно: «Если государство хотя бы в одном отношении опускается до того, что действует сообразно характеру частной собственности, вместо того чтобы действовать сообразно своему собственному характеру,— то отсюда непосредственно следует вывод, что оно должно приспособить выбор своих средств к узким рамкам частной собственности» [1, 1, *137*]. Энгельс развил позднее в «Происхождении семьи, частной собственности и государства» тезис о собственном характере государства, но определяемом, в конечном счете, требованиями института частной собственности.

Практические уроки оппозиционной и революционной деятельности способствовали преодолению гегелевской социальной философии. Одной из вех этого преодоления была статья «О новейшей прусской цензурной инструкции», опубликованная Марксом в сборнике «Anekdota» (1843). Здесь заметен его решительный поворот от критического обсуждения общих вопросов теории права к политике и политической публицистике — в защиту демократических свобод.

Летом и осенью 1843 г. Маркс работает над так называемыми «Крейцнахскими тетрадями». В них продолжена критика гегелевской философии права, но уже под углом зрения тех аспектов государственности, которые связаны непосредственно с воздействием на них отношений собственности, классовых отношений. В этих *«Тетрадях»* и в последующих работах замечательна кристаллизация мысли об относительной самостоятельности государства. Государство, возникнув стихийно, становится организующей формой; содержанием этой формы являются семья, брак, собственность, гражданское общество. Маркс возвращается к этой мысли и в «Критических заметках к статье «Пруссака» («Пруссак» — псевдоним А. Руге), опубликованных в июле 1844 г. В «Заметках» предметом критики является уже не столько гегелевская концепция, сколько буржуазно-либеральные выводы Руге из гегелевской философии права. И вновь Маркс подтверждает, что общество и государство — «не две разные вещи», «государство есть устройство общества», т. е. оно возникает на основе определенных общественных отношений [1, 1, *439*].

Маркс решительно возражает против гегелевской манеры представлять государственные функции и роды деятельности сами по себе, а индивидуальность саму по себе — как противоположности. Оба они — «способы существования и действия социальных качеств человека» [1, 1, *242*].

В связи с этим Маркс затрагивает вопрос о сущности человека и высказывает задолго до знаменитых «Тезисов о Фейербахе» мысль о социальном качестве этой сущности: «Сущность «особой личности» составляет не ее борода, не ее кровь, не ее абстрактная физическая природа, а ее *социальное качество»* [1, 1, *242*]. Дальнейшее развитие найденного решения заключалось, следовательно, в раскрытии содержания понятия «социальное качество».

Государство, власть, бюрократия. Гегель, по словам Маркса, сделал «большой шаг вперед» сравнительно с классической теорией естественного права и общественного договора в одном важном отношении: учение о разделении властей (законодательной, судебной и исполнительной), яв-

ляющееся необходимым следствием этой теории, выглядит у него как «расчленение живое и разумное», а не как «механическое расчленение». Разделение властей у Гегеля — следствие диалектического развития Мирового Разума и его следует понять исторически. В то же время, как показывает Маркс, гегелевское объяснение *законодательной власти* антиномично. С одной стороны, и «*законодательная власть* есть власть, которая должна организовать всеобщее», т. е. государство. Она, следовательно, «выше государственного строя». С другой стороны, законодательная власть «подчинена государственному строю» [1, 1, *281*]. Гегель не в состоянии объяснить, как возникло у него это противоречие и тем более не может разрешить его. Он лишь признает, что существует противоречие «между *фактическим* и *легальным* действием законодательной власти, или между тем, чем должна быть законодательная власть, и тем, что она есть в действительности, между тем, как она сама себе представляет свою деятельность, и тем, что́ она действительно делает» [1, 1, *282*]. Но, спрашивает Маркс, как можно сознательно придерживаться такого дуализма? Как можно, признавая в государстве высшее наличное бытие свободы, т. е. наличное бытие сознавшего себя разума, утверждать, одновременно, что в государстве господствует не закон, не свобода, а «слепая природная необходимость»? [1, 1, *283*]. Маркс замечает, что реально, в истории Нового времени идея законодательной власти и сама законодательная власть могли творить и творили чудеса. Представляя интересы народа, будучи явлением его воли, идея закона подрывала любую устаревшую форму государственного строя. Исполнительная, т. е. правительственная, власть, напротив, представляла не всеобщую народную волю, а волю отдельного сословия и даже одного лица. Правительственная власть боролась не за новую конституцию против старой, а против конституции вообще. А это означает, что она боролась против оформления в законе воли народа.

Гегелевское толкование правительства не дает чего-либо нового по сравнению с просветительской концепцией исполнительной власти: «Единственное философское определение, которое Гегель дает *правительственной власти,* есть, *«подведение»* единичного и особого под всеобщее и т. д.» [1, 1, *273*]. Любой эмпирический факт жизнедеятельности современного (или прусского, иронизирует Маркс) государства служит ему для иллюстрации мысли, что единичное можно и следует подвести под особенное и т. п. Ну и что из того? А в итоге получается так, что монархическая власть, которой принадлежит «высочайшее» решение, и правительственная

власть, которая выступает в «качестве совещательного момента» составляют... законодательную власть. Явная несообразность. Вследствие этого не может быть и речи о том, что Гегель раскрыл природу правительственной власти. То, что он говорит о ней, «не заслуживает названия философского анализа» [1, 1, *268*].

Единственным оправданием для Гегеля может служить то, что «административное управление, в собственном смысле, является труднейшим пунктом для анализа» [1, 1, *268*]. Гегеля следует порицать не за то, что он берется за объяснение этого труднейшего пункта, а за то, *как* он делает это. Гегель видит в правительственной власти администрацию, которая выступает в своем «наличном бытии» в качестве бюрократии, действующей в рамках и в угоду сословной монархии.

В гегелевской концепции определенно отвергается просветительское представление о так называемом *публичном сознании.* Демократизм, заложенный в признании достоинств такого сознания, чужд Гегелю. Он сообщает, не без некоторого высокомерия сторонника государственной идеи, что это хваленое публичное сознание или общественное мнение суть не что иное, как мешанина из всяческих воззрений и взглядов. Государственная идея, по Гегелю, выше уровня публичного сознания, этого выражения воинствующей посредственности. Поскольку носителем государственной идеи является бюрократия, постольку, иронизирует Маркс, она оказывается божественным цветком внеземной мудрости идеи и противопоставляется народу как носителю обыденного сознания. Ведь «народ не знает, чего он хочет», излагает Маркс мнение Гегеля, а «сословия не обладают знанием государственных дел в той мере, в какой им обладают чиновники, монополией которых это знание и является» [1, 1, *291*]. Оправдание бюрократии — сама необходимость управления, конкретнее, *«самоуправления»* гражданского общества в *«корпорациях»* [1, 1, *269*]. Гегель снимает с государства ответственность за бюрократические извращения в управлении. Эта ответственность перелагается на корпоративный дух гражданского общества. Он утверждает, что осознавшая свое предназначение бюрократия существует на основе иерархического «разделения труда» в общественных интересах. Против бюрократических злоупотреблений властью Гегель обещает «гарантии». Он видит их в контроле корпораций (в сфере гражданского общества) и в чувстве ответственности — в сфере государства.

Маркс же отвечает, что сама бюрократия есть корпорация с присущим ей «корпоративным духом». Он, правда,

замечает, что неправомерно смешивать «формализм» чиновничества с «содержанием» этого государственного института, которое определяется условиями, существующими вне его, а вовсе не формальными моментами в себе [1, 1, *270*]. Гегель не понял решающего: политические отношения внутри монархическо-бюрократизированного государства во многом отчуждены от экономической жизни, вполне уже буржуазной. «Народная жизнь» стала буржуазной, в то время как политические отношения еще носят феодально-клерикальный характер. Это конкретное противоречие между экономикой и политикой является живительной почвой для бюрократии.

Маркс считает, что бюрократия — исторически преходящее явление, соответствующее исторически преходящему характеру государственности вообще, а ее конкретные формы — определенным фазам существования государства. В этом, как и в других отношениях, Марксов анализ бюрократии как социального явления — альтернатива не только гегелевскому пониманию, но и идеалистическим концепциям бюрократии вообще, в том числе будущим — анархистской, бакунинской и буржуазно-либеральной, веберовской.

Маркс замечает, что бюрократы — «иезуиты государства и его теологи» [1, 1, *271*], независимо от того исполняют ли они эту функцию сознательно или бессознательно. Сами чиновники воображают о себе, будто они — хранители *«иерархии знания»* и «наследственные арендаторы политического разума» [1, 1, *271*]. В действительности бюрократия как социальное явление есть по своей сущности и цели «мнимое государство наряду с реальным государством» [1, 1, *272*], «государство как формализм» [1, 1, *271*], которое будучи корпорацией, желает своего самосохранения в качестве мнимой силы.

Вследствие этого подлинная цель государства — благо всех — представляется бюрократии «противогосударственной целью», посягательством на ее собственное «благо» [1, 1, *271*]. Зло бюрократии видно уже в том, что при этой форме управления все «приобретает двойственное значение: реальное и бюрократическое, равно как и знание (а также и воля) становится двойственным — реальным и бюрократическим» [1, 1, *272*].

Уже в «Заметках о новейшей прусской цензурной инструкции» Маркс отмечает алогичность бюрократического понимания духовных сторон жизни. Почему, спрашивает он, требуют, «чтобы величайшее богатство — дух — существовало в *одном* только виде? Я юморист, но закон велит писать серьезно. Я задорен, но закон предписывает, чтобы

стиль мой был скромен. *Бесцветность* — вот единственный дозволенный цвет этой свободы» [1, 1, *6*].

Произвол, санкционируемый и насаждаемый государством привилегированных, конкретизируется в условиях цензуры; цензура требует не только определенного образа действий, но и необходимого ей образа мыслей. Это — узаконенное беззаконие. Таким образом, цензура отвергает de facto истины буржуазной конституционности, провозглашаемые de jure.

Маркс впервые обсуждает в рассматриваемых работах вопрос о преодолении государства. Он замечает, в частности, что бюрократия не нужна «реальной демократии». В реальной демократии «всеобщий интерес становится особым интересом в *действительности,* а не только — как у Гегеля — в мысли, в *абстракции*» [1, 1, *273*].

Мысль Маркса развивалась по направлению к материализму и коммунизму. Этот процесс в виде перехода от одних используемых при анализе понятий к другим мы видим как в работе «К критике гегелевской философии права», над которой Маркс работал летом 1843 г., так и в «К критике гегелевской философии права. Введение». Последняя была опубликована в «Немецко-французских ежегодниках» в начале 1844 г. [9]

В «К критике гегелевской философии права» левогегельянский подход к вопросам философии и права еще не преодолен окончательно. Это заметно, в частности, там, где Маркс поправляет Гегеля, который, по его словам, измеряет идею «масштабом существующего», т. е. подчиняет свой философский анализ консервативным требованиям времени. Он утверждает, что следует «существующее мерить масштабом идеи» [1, 1, *281*]. Как будто еще гегельянский способ выражения. Но это и так, и не так. Маркс указывает на несостоятельность гегелевской трактовки *идеи.* Измерение идеи масштабом существующего противоречит философским принципам, провозглашаемым самим же Гегелем. Реверансы же властям приводят Гегеля в соответствии с «грубейшим материализмом» к апологетике гнусного прусачества [1, 1, *341*]. Маркс, недовольный и идеализмом Гегеля в одном случае и его «грубейшим материализмом» в другом, еще надеется обнаружить на поприще философского анализа истинные принципы, которые можно приложить к общественным отношениям. Он говорит о неизбеж-

---

[9] Об обстоятельствах написания этих работ и об их отношении друг к другу существуют разноречивые мнения. Сводку этих мнений см.: [33, *192—195*].

ном падении «гражданского общества государства», т. е. бюргерско-феодально-клерикального общества. С падением этого общества исчезнет и его идеология, в существовании которой заинтересована больше всего государственная бюрократия. Ф. Энгельс в статье «Карл Маркс» (1869) писал, что Маркс уже в «К критике гегелевской философии права» пришел к верному выводу: «не государство, изображаемое Гегелем «венцом всего здания», а, напротив, «гражданское общество», к которому Гегель относится с таким пренебрежением, является той областью, в которой следует искать ключ к пониманию процесса исторического развития человечества» [1, 16, *379*].

Что касается работы «К критике гегелевской философии права. Введение», опубликованной в «Немецко-французских ежегодниках», то в ней явно проступают идеи антропологического материализма Людвига Фейербаха. Так, определяя задачи революционной борьбы в Германии, Маркс утверждает, что «единственно *практически* возможное освобождение Германии есть освобождение с позиций *той* теории, которая объявляет высшей сущностью человека самого человека» [1, 1, *428*]. Вскоре он придет к выводу, что философская антропология Фейербаха, как и всякая другая антропология, в действительности слишком абстрактна и уже потому не может быть действенным орудием социальной революции. Тем не менее уже и в это время, используя фейербаховскую терминологию, он вкладывает в нее новый характер, не свойственный антропологическому материализму.

Если Марксова критика гегелевской философии права подразумевала отрицание феодально-монархической государственности, то критика Энгельсом правовой теории имела в виду так называемую либеральную, т. е. буржуазную, государственность. Энгельс изучает этот вопрос уже во время своего первого посещения Англии, а в сентябре 1842 г. публикует на эту тему статью «Централизация и свобода». Он обращает внимание на присущий буржуазно-либеральному государству механизм всеобщего голосования, отсутствующий в феодально-монархическом государстве, даже централизованном. Этот механизм, внешне похожий на институт демократического управления, в действительности способен лишь сеять иллюзии, а вовсе не обеспечивать участие граждан в управлении государством: либеральное государство, не менее, а может быть даже более деспотично, чем монархическое. Исполнительная власть при этой форме государственности способна поступать, охраняя интересы своего класса, так, как ей угодно, проводить на практике

любую политику: «Главным здесь является не личность, стоящая в центре, а сам центр» [1, 41, *326*]. Централизация, следовательно, не случайность и не каприз исполнительной власти, она — необходимое зло современного государства, его «сущность и жизненный нерв».

Обращаясь же к гегелевскому истолкованию государства, Энгельс замечает, что свойственное ему представление о государстве как реализации «абсолютной свободы» — не более чем фикция. За государством может быть признано лишь одно свойство — быть выражением «объективной свободы», т. е. свободы в ее ограниченной общественными условиями форме. Полная свобода вообще и полная свобода личности в частности недостижимы: «Истинная *субъективная* свобода, которая равносильна абсолютной свободе, требует для своего осуществления иных форм, чем государство» [1, 41, *326*]. Каких же? Ответ на этот вопрос еще не предлагается и понятно почему: он требует перехода к концепции демократического государства, которая была развита Марксом и Энгельсом в 1842—1843 годах.

4. КОНЦЕПЦИЯ ДЕМОКРАТИЧЕСКОГО ГОСУДАРСТВА

Гегелевская абсолютная конструкция государства как «являющегося бога» была следовательно, отвергнута. Маркс и Энгельс призывают к критическому анализу конкретных государственно-правовых отношений, которые не изначально запрограммированы, а складываются исторически. Монархия или демократия? Гегель апологетизировал конституционную монархию. Маркс и Энгельс аргументируют в пользу демократии. Гегель видит в монархии ступень практической реализации Мировым Разумом своей идеи, обвиняя демократию в анархических поползновениях, в смутных и неясных представлениях, которые берут верх над разумностью идей и приводят, в конечном счете, к распаду государства. Маркс и Энгельс придерживаются взгляда, что представительный строй, а тем более развитая демократия,— большой шаг вперед в развитии государственности по сравнению с сословной монархией. Маркс замечает, что Гегель может быть и прав формально, в рамках своей концепции, когда приписывает одной форме государственности, монархии, идею, а другой, демократии,— лишь представление. Однако он не прав по существу, с точки зрения практики, интересов народа.

Гегель утверждает, что монархия есть «организация разумной воли», т. е. высший по своему значению институт

политического управления. Эта организация объективно выявляет себя в «некотором самоопределении воли» (суверенитет государства) и в «наличном бытии» воли (монарх как субъект суверенитета). С точки зрения Маркса, все это лишь воображаемая воля воображаемой идеи. У Гегеля чистое самоопределение воли есть не больше чем «чистое понятие». Самое же главное заключается даже не в этом философском противоречии, а в том, что «здесь нет *действующего* субъекта, а если действовать должна абстракция, чистая идея воли, то она может действовать только мистическим образом» [1, 1, *258*]. Результатом может быть лишь «*бессодержательное* действование идеи» [1, 1, *258*].

В гегелевской философии права происходит манипулирование понятиями. Например, гегелевское оправдание монархии означает, что «вместо того чтобы показать государство как высшую действительность личности, как высшую социальную действительность человека, Гегель возводит *единичного* эмпирического человека, эмпирическую личность в высшую действительность государства» [1, 1, *262—263*].

Гегель в своей теории санкционирует культ воли политического деспотизма, оправдывает на языке философии перманентный произвол. Этот произвол не может быть ограничен даже так называемой милостью монарха, ибо эта милость есть в действительности «высшее выражение того *полного случайностей произвола,* который Гегель глубокомысленно возводит в подлинный атрибут монарха» [1, 1, *259*].

При обращении к реальной истории противоречия гегелевских представлений становятся более чем очевидными. Так, характерное для «Философии права» противопоставление «идейной» монархии «безыдейной» демократии приводит к нелепости; оказывается, например, что азиатская деспотия, в которой господствует «частный произвол одного единственного индивида», является более необходимой исторической формой государственности, нежели буржуазная демократия, предоставляющая определенные гарантии против такого произвола!

В письмах к Руге, опубликованных в «Немецко-французских ежегодниках», Маркс так характеризует представителя этого произвола, прусского короля: «Вы знаете, меня крайне занимает этот человек... При коронации он объявил свое сердце и свою душу будущим основным государственным законом своей вотчины — Пруссии, *своего* государства; и в самом деле, в Пруссии король — это целая система. Король там — единственная политическая лич-

ность. Так или иначе, его особа определяет собой систему» [1, 1, *375*].

Но дело не только в склонности европейских правителей к азиатскому деспотизму. Европейский деспотизм ничуть не лучше. Маркс напоминает о Наполеоне, презрительно назвавшем тонущих в Березине (по его же вине!) французов жабами. Если даже фраза вымышлена, замечает Маркс, она «выражает истинное положение вещей. Единственный принцип деспотизма это — презрение к человеку, обесчеловеченный человек, и этот принцип лучше многих в том отношении, что вместе с тем является и фактом» [1, 1, *374*]. В отличие от Монтескье Маркс не видит существенных различий между монархией, деспотией и тиранией: «Все это — обозначения одного и того же понятия, в лучшем случае они указывают на различия в нравах при одном и том же принципе» [1, 1, *374—375*]. Это выявляется и в функциях монархического государства.

В современном государстве, утверждает Маркс, рассудок правительства — «единственный государственный разум». Этот «разум» настолько рассудочен, что правительство признает и навязывает обществу лишь один культ — «собственной неограниченной власти и правительственной мудрости». Не только какая-то иная мудрость, но даже обычный человеческий здравый смысл отвергаются, как только кто-то посягает на оценку управления — все приписывается правительственной непогрешимости. При обращении к прусскому государству, в котором протестантизм является государственной религией, устанавливается, что правительство нарушает основной принцип не только протестантизма, но и всякой разумной религии — неприкосновенность субъективного образа мыслей. Следовательно, это государство и реакционно, и антигуманно.

Касаясь конкретных проявлений прусской государственной мудрости, Маркс замечает: «С нашими пастырями во главе мы обычно оказывались в обществе свободы только один раз — *в день ее погребения*» [1, 1, *416*].

Демократия как форма государственности. Что же необходимо противопоставить монархии? Демократию. Демократия — наилучшая из возможных форм государственности уже потому, что ее гуманизм является альтернативой произволу монархии. Закон в демократическом государстве существует для человека, а не человек для закона. «Гегель,— пишет Маркс,— исходит из государства и превращает человека в субъективированное государство. Демократия исходит из человека и превращает государство в объективированного человека» [1, 1, *252*]. Законом в демократии

является человеческое бытие, «между тем как в других формах государственного строя человек есть *определяемое законом бытие*» [1, 1, *252*].

Вообще, «человеческий мир демократии» есть последовательное развитие принципов, заложенных в государстве. Никакая другая форма государственности не может обеспечить человеку человеческое существование. Гегель грубо ошибся, предлагая поверить, что такое существование возможно в сословной монархии, ибо «сословный элемент является *иллюзорным существованием* государственных дел в качестве народного дела» [1, 1, *289*].

Только в демократии «абстрактное государство перестает быть господствующим моментом». Эта абстрактность государственной формы в отношении к народному интересу может сохраниться и при республике. Поэтому требование политической республики как противоположности монархии еще не решает вопроса: «*Политическая* республика есть демократия в пределах абстрактной государственной формы» [1, 1, *254*]. Иными словами, буржуазно-демократическая республика не есть политическая форма, при которой общенародные интересы получают свое адекватное выражение. К этому вопросу Маркс вновь вернулся в «Святом семействе», возражая против бауэровской апологетики «свободной человечности» — вне времени и пространства, вне реальных форм исторически развивающегося государства. «Ему было показано,— пишет Маркс, ссылаясь на «Немецко-французские ежегодники»,— что *признание прав человека современным государством* имеет такой же смысл, как *признание рабства античным государством*. А именно, подобно тому как античное государство имело своей *естественной основой* рабство, точно так же *современное государство* имеет своей *естественной основой* гражданское общество, равно как и *человека* гражданского общества, т. е. независимого человека, связанного с другим человеком только узами частного интереса и *бессознательной* естественной необходимости, *раба* своего промысла и своей собственной, а равно и чужой *своекорыстной* потребности. Современное государство признало эту свою естественную основу как таковую во *всеобщих правах человека*» [1, 2, *125—126*].

Маркс устанавливает здесь решающее преимущество демократии перед любой другой государственной формой еще теоретическим путем, используя способ переворачивания гегелевских положений. Но в своей аргументации он все больше использует доводы о преимуществах демократии как такой государственной формы, которая обеспечивает материальные условия существования народа. Он утверж-

дает, что «во всех отличных от демократии государственных формах *государство, закон, государственный строй,* является господствующим моментом без того, чтобы государство действительно господствовало, т. е. без того, чтобы оно материально пронизывало содержание остальных, неполитических сфер. В демократии государственный строй, закон, само государство, поскольку оно представляет собой определенный политический строй, есть только самоопределение народа и определенное его содержание» [1, 1, *253*]. В этом самоопределении народа решающее значение принадлежит защите его материального интереса.

Каково же будущее государственной демократии? Маркс еще не обладает практическими доводами в пользу социалистической демократии. Он лишь утверждает, что в будущем «великом организме», т. е. в демократическом государстве, должна осуществляться правовая, нравственная и политическая свобода. Какими средствами и каким образом? Он говорит, что государство впервые будет построено на основе принципов разума и свободы. Sapienti sat! — пишет он (для мудрого достаточно.— *Авт.*). Но достаточно ли? И не является ли это признанием некоторой абстрактности его общедемократического идеала? Пожалуй, да. Фазы преодоления политического характера старого государства также еще не ясны. Но в дальнейшем вопрос об отмирании государства, впервые поставленный французскими утопистами, уже обсуждается. Маркс пишет: «Французы новейшего времени это поняли так, что в истинной демократии *политическое государство исчезает*» [1, 1, *253*]. Это еще, так сказать, абстрактное согласие с утопистами-социалистами, признание, что поиски на практике должны идти в указанном ими направлении.

IV. МАРКСОВ АНАЛИЗ ДИАЛЕКТИКИ ГЕГЕЛЯ

Философское оружие молодых Маркса и Энгельса было во многом гегелевского происхождения. Естественно поэтому их стремление понять свою теоретическую родословную, диалектический подтекст собственных аргументов. Они необходимо должны были обратиться к Гегелю, но уже не как робкие ученики, а как самостоятельно мыслящие люди и даже как строгие судьи. Судить Гегеля начал уже Фейербах в своей «К критике философии Гегеля» (1839). Эту фейербаховскую традицию материалистической критики гегелевской философии вообще, и диалектики в особенности, Маркс и Энгельс восприняли и развили. Не говоря уже о Марксовой «К критике гегелевской философии права», критический анализ гегелевской логики занимает многие страницы «Экономическо-философских рукописей 1844 года», «Святого семейства» и «Немецкой идеологии». В этих трудах была не только вскрыта гносеологическая противоречивость и конечная несостоятельность многих гегелевских постулатов, но и установлена их отрицательная общественная функция, осознана необходимость «критического разрыва с философским отражением» старых порядков, т. е. с гегелевскими и другими представлениями в области философии права. «*Практическая* политическая партия в Германии,— писал Маркс,— справедливо требует *отрицания философии.* Ошибка ее заключается не в этом требовании, а в том, что она не идет дальше этого требования, которого она серьезно не выполняет, да и выполнить не может. Она думает, будто осуществляет это отрицание философии тем, что поворачивается к ней спиной и, отвернувши голову, бормочет по ее адресу несколько сердитых и банальных фраз» [1, 1, *420*]. Эти «сердитые и банальные фразы» против старого немецкого идеализма произносят и жрецы нового, буржуазного либерализма.

Левое гегельянство, которое Маркс именует *теоретической* партией, напротив, спит и видит «только критическую

борьбу философии с немецким миром»; представители этой партии воображали, что *«можно превратить философию в действительность, не упразднив самой философии»*, т. е. философии в ее левогегельянской форме [1, 1, *421*]. Но что такое эта старая философия? Что такое гегелевская философия, эта вершина старой философии? Что такое диалектика этой философии? Без ясного ответа на эти вопросы движение вперед — к новой философии — было бы крайне затруднено.

1. КРИТИКА ФИЛОСОФИИ АБСОЛЮТНОГО ИДЕАЛИЗМА

Всем, кто займется в будущем философией абсолютного идеализма, Маркс советует начинать с анализа «Феноменологии духа», которая есть, по его словам, «истинный исток и тайна гегелевской философии» [4, *261*]. В этой «гегелевской библии» Гегель анализирует хорошо ему известный дух в том его состоянии, когда он возвращается к себе [1]. Это — мышление, которое, возвратившись к себе, «остается для себя антропологическим, феноменологическим, психологическим, нравственным, художественным, религиозным духом до тех пор, пока он (дух.— *Авт.*) не находит себя как абсолютное знание, в абсолютном, т. е. абстрактном духе» [4, *262*] [2].

«Феноменология духа» замечательна последовательным проведением принципа отрицания. В ней торжествует «диалектика отрицания как движущего и порождающего принципа» [4, *264*]. Гегель широко использует этот «порождающий принцип», объясняя им даже тайну появления человека, в частности с помощью понятия опредмечивания и распредмечивания.

Следующим шагом в исследовании гегелевской системы должен быть анализ «Энциклопедии философских наук», где Гегель начинает с чистой спекулятивной мысли и заканчивает абсолютным знанием [4, *262*]. Как в «Феноменологии духа», так и в «Энциклопедии» Маркс, в отличие от Фейербаха, находит немало ценного и жизненного. То, что Гегель — великий систематизатор философского знания,

---

[1] В современной буржуазной философии исследований «Феноменологии духа» немало. Авторы этих работ почти «по Марксу» отмечают особое место «Феноменологии духа» в гегелевской системе. Из работ последнего десятилетия см.: [82; 94].

[2] Мы уточняем текст перевода Д. Рязанова (1927 г.), заменяя словами *«остается для себя»*, слова *«все еще является для себя»* и добавляя после слова *«духом»* слова *«до тех пор»*.

отмечал не только Маркс. Шеллинг настаивал даже на том, что Гегель — не больше чем систематизатор его идей, впрочем, безуспешно. Особенность Марксова взгляда на философию Гегеля заключается в том, что он видит позитивные черты гегелевской диалектики, отмечая, в частности, значение гегелевских абстракций,— как абстракций «исчерпывающего, всеобъемлющего типа» [3].

Маркс замечает, что общие и неизменные формы мышления, которые Гегель представил в виде моментов «абстракции исчерпывающего, всеобъемлющего типа», рассматриваются им как абсолютно самостоятельные по отношению к природе и духу. В философии Гегеля, отмечает Маркс в «К критике гегелевской философии права», «в *субъекты* превращаются: *абстрактная действительность, необходимость* (или субстанциальное различие), субстанциальность,— следовательно, *абстрактно-логические категории*» [1, 1, *234*]. На самом же деле эти категории, как, впрочем и другие, следует рассматривать как абстракции, создаваемые реальным субъектом, человеком, действующим в определенной сфере действия природы и через определенные «сферы деятельности» [1, 1, *234*].

В подготовительных материалах к «Святому семейству», Маркс, как и Фейербах, определяет абстрактное мышление как «абстрагирующее от природы и от действительного человека мышление» [4, *262*]. Предикат *«действительный»,* прилагаемый к субъекту *человек,* употреблен отнюдь не случайно: Маркс уже не удовлетворяется чисто антропологическим описанием человека, но он еще и не развертывает здесь критику философской антропологии. Основной заряд его критики обращен все еще против гегелевского идеализма. Фейербах — союзник. Маркс видит смысл гегелевского истолкования природы в признании самоутраты духом самого себя, причем такой самоутраты, для которой природа — не больше чем пассивная внешность духа. Действительная природа и действительный человек в гегелевской системе не больше чем предикаты, символы абсолютного духа. Дух как явление природы и человека получает однобокое объяснение: его действительным бытием объявляется абстрактное бытие.

Субъективно Гегель испытывал все же ностальгию по предметной реальности. Это видно уже из того, что «Абсо-

---

[3] Р. Шахт уверяет, будто Маркса занимают в первой половине 40-х годов лишь «гегелевская метафизика» и «гегелевское учение о свободе» [103, *96*]. Это — слишком бедное представление о круге теоретических интересов Маркса, сводящееся в общем к тому, что после Гегеля не было для него ничего... кроме Гегеля.

лютная идея» в системе Гегеля решает «отдаться созерцанию» отличной от себя сущности — природы. При этом неожиданно оказывается, что природа — истинная предпосылка духа. Чтобы замять эту ненароком признанную истину, Гегель объявляет, что вне духа природа все же неистинна. В самом деле, не безадресный, бесплотный дух, а дух человека познает природу и, следовательно, подтверждает ее истинность. У Гегеля же декретируется невероятное: истинность следствия (мышление человека) и неистинность причины (природа и человек).

Маркс оценивает эти логические фокусы Гегеля как спекулятивные. Философствующий субъект сочинил «противоположность внутри самой мысли между *в-себе* и *для-себя*, между *сознанием* и *самосознанием, объектом* и *субъектом*» [4, *263*]. Философ, создающий эти конструкции, выступает в качестве верховного жреца, объявляющего мудрейшие решения об истине и заблуждении: он сам — «абстрактная форма отчужденного человека — выдает себя за масштаб отчужденного мира» [4, *263*]. Гегель, следовательно, не имеет дела ни с реальным объектом (ибо предметно-чувственная сущность реального объекта утрачивается в абстрактном понятии), ни с реальным субъектом (ибо субъект у него не чувствующий, действующий, сознающий человек, а сознание или самосознание как таковые). Отчужденные формы у Гегеля — не предметные формы человеческой деятельности, а формы сознания или самосознания.

Этой гегелевской спекулятивной схеме отчуждения Маркс противопоставляет фейербаховское представление о самосознании человеком самого себя в качестве родового существа, взятого в его истории — «благодаря коллективной деятельности человечества». Вообще критика Марксом Гегеля в подготовительных материалах к «Святому семейству» — это во многом критика под углом зрения антропологизма Фейербаха, терминология и способ аргументации которого еще весьма заметны.

Гегель видит в предметно-чувственном мире формы опредмеченного самосознания. Сущность отчуждения — его опредмечивание в противоположность абстрактному мышлению; человек также рассматривается не как физическое, деятельное, чувствующее и мыслящее существо, а как «*непредметное, спиритуалистическое* существо» [4, *265*]. Иными словами, гегелевская теоретическая конструкция обнаруживает в этом пункте смысл других противоположностей — между абстрактным мышлением и предметно-чувственной деятельностью.

Маркс категорически возражает против приписывания

созданным человеческими памятью и воображением абстракциям самостоятельного существования вне памяти и воображения. Тем более он протестует против наделения их некоей особенной сущностью. Маркс развивает следующее классическое объяснение различия между действительной и воображаемой вещью: «Когда я из действительных яблок, груш, земляники, миндаля образую общее представление *«плод»;* когда я иду дальше и *воображаю,* что мое, выведенное из действительных плодов, абстрактное представление «п л о д» [«*die* Frucht»] есть вне меня существующая сущность, мало того — *истинная* сущность груши, яблока и т. д., то этим я, выражаясь *спекулятивным языком,* объявляю «п л о д» *«субстанцией»* груши, яблока, миндаля и т. д.

Существенное в этих вещах, говорю я, есть не их действительное, чувственно созерцаемое наличное бытие, а абстрагированная мною от них и подсунутая под них сущность, сущность в моем представлении, «п л о д». Я объявляю тогда яблоко, грушу, миндаль и т. д. простыми формами существования, *модусами* п л о д а» [1, 2, *63*]. Для теории познания эта странная аберрация теоретического зрения непозволительна тем более, что «не приводит к особому *богатству определений*» [1, 2, *63*]. Гегель ясно видел трудности «чистого» спекулятивного мышления и, чтобы придти хотя бы к видимости некоторого действительного содержания в своей системе, пытался вернуться от субстанции (духа, абсолюта) к реальным вещам [1, 2, *63*]. Эта попытка не могла быть удачной уже в силу того, что надо было отказаться от сконструированной столь насильственным образом абстракции, т. е. разрушить фундаментальное основание всей системы, а сделать это он был не в состоянии. Единственное, чего он мог достичь, так это устранить видимость многообразия, противоречащую его абстракции субстанциального единства идей полагания: плод полагает себя как яблоко, груша и т. д. [1, 2, *64*]. Вернее было сказать, что яблоко, груша и т. д. полагают себя как плод.

Гегелевская логика познания. В своем учении о познании Гегель много говорит о человеческом познании и о действительном субъекте познания. В действительности на место реального человека он ставит его мистифицированное самосознание. Этот метод Гегель демонстрирует уже в «Феноменологии духа». Суть этого метода заключается в следующем: «В «Феноменологии» Гегеля оставляются *незатронутыми материальные, чувственные, предметные* основы различных отчужденных форм человеческого самосознания, и вся разрушительная работа имела своим результатом *са-*

мую консервативную философию, потому что подобная точка зрения воображает, что она преодолела *предметный,* чувственно-действительный *мир,* коль скоро она превратила его в «мыслительную вещь», в чистую *определенность самосознания* и теперь может ставшего *эфирным* противника растворить в *«эфире чистого мышления»* [1, 2, *210*]. Во всех откровениях гегелевского гения на место знания, добываемого благодаря человеческой деятельности, т. е. возникающего из практики, предлагается знание, добытое из сокровищницы «абсолютного знания», происхождение которого известно одному Гегелю.

В «Феноменологии духа» Гегель, вопреки своей манере абсолютной спекулятивности, дает подчас наброски истинного знания, но его теоретическая конструкция «духа» не позволяет вскрыть его практически-чувственную, предметную природу. Гегель преодолевает все пределы, поставленные рациональному знанию в его же голове,— но дело в том, что эти пределы продолжают существовать «для *дурной чувственности,* для *действительного человека»* [1, 2, *210*]. Указание Маркса о пределах рационального знания не является, конечно, данью агностическим представлениям. Он возражает лишь против претензий на абсолютное знание вне действительного человека и его предметно-чувственной деятельности. Впоследствии этот аргумент антропологического происхождения претерпел существенное изменение в связи с установлением практической основы всякого познания.

Задача, по Марксу, заключается в том, чтобы снять спекулятивную видимость познания, заложить начала истинного знания. Гегель бесконечно объясняет всеобщее. Но всеобщее — не абсолютный абстракт вне времени и пространства, его следует рассматривать как действительную сущность действительно конечного, конкретно существующего [1, 1, *245*]. Тем самым знаменитая проблема конечного и бесконечного получает материалистическое истолкование.

Маркс решительно возражает против гегелевской трактовки духа как абсолютно независимого от действительности. Свойства духа есть в конечном счете отчужденные свойства вещей, материального мира. Любая логическая категория есть не что иное, как та же вещь, но лишь взятая «в последней степени абстракции». Логические категории тем абстрактнее, чем большей степени обобщения реальных качеств и свойств вещей они достигают. Гегель же старается уверить в обратном: вещи тем реальнее, чем большее богатство определений понятия они выражают. Реальный мир в своем существенном виде оказывается

миром логических определений. Создается видимость того, что в «различиях идеи» получает «свое развитие *определенное* содержание» [1, 1, *231*].

Маркс показывает, что в канонах и понятиях гегелевской логики обожествляется и абсолютизируется процесс логического мышления. В гегелевской логике создается видимость логичности абсолютной дедукции. На самом же деле содержание предметного мира развивается само по себе, независимо от гегелевской логики. Уже Фейербах заметил, что Гегель превращает реальные субъекты в предикаты идеальной действительности, а предикаты реальной действительности в идеальные субъекты. Маркс отмечает в подготовительных материалах к «Святому семейству» и известную непоследовательность фейербаховской критики гегелевского идеализма: «Фейербах рассматривает еще отрицание отрицания, конкретное понятие, как превосходящее себя в мышлении и, в качестве мышления, желающее быть непосредственно созерцанием, природой, действительностью, мышление, как его опредмечивание» [4, *262*].

Диалектика познания — диалектика отражения в голове субъекта вне его существующего мира. Но что такое субъект, что такое субъективное? Какова его природа и возможности? Чтобы верно разобраться в этих вопросах, необходимо, говорит Маркс, разобраться в некоторых «метафизических тонкостях». Он излагает далее, в сущности, «метафизические тонкости» понимания субъективного [1, 1, *81*]. Так, Маркс замечает, что один и тот же предмет различно преломляется в различных индивидах и «разве *характер самого предмета* не должен оказывать никакого, даже самого ничтожного, влияния на исследование»? [1, 1, *7*]. Значение этой мысли подтверждается его указанием на то, что отдельный индивид схватывает не только единичное в предметах реального мира, но особенное и всеобщее в них. Следствием этого является то, что нельзя нарушать ни «право объекта», ни «право субъекта». Разумеется эти «права» не какая-то метафизическая постоянная. Диалектика проявляет себя в историчности способов исследования. Способ исследования «должен изменяться вместе с предметом», т. е. быть исторически-конкретным, чтобы придти к истине.

«Философия,— замечает Маркс,— спрашивает: что́ есть истина? — а не: что́ считается истиной? Ее интересует то, что является истиной для всех, а не то, что является истиной только для некоторых» [1, 1, *101*]. Истинным должен быть не только результат исследования, истинным должен быть

и путь, ведущий к этому результату, т. е. метод, логика исследования. Маркс отвергает идеалистическое истолкование истины, отмечая, что это истолкование похоже на «автомат, который сам себя доказывает». Он замечает, что гегелевское понимание метода исследования дает возможность постичь лишь гегелевскую манеру мышления. Метод познания, разъясняет Маркс, заключается вовсе не в мистификации природы знания. Между тем Гегель прибегает к мистификации. «...Следует исходить,— замечает Маркс,— именно из действительного субъекта и делать предметом своего рассмотрения его объективирование» [1, 1, *244*]. У Гегеля же действительным субъектом является «мистическая субстанция, а реальный субъект представляется как нечто другое, как момент мистической субстанции» [1, 1, *244—245*].

Основное противоположение здесь — не противоположение мысли об Абсолюте — Абсолюту, которое у Гегеля есть мысленное противоположение, а противоположение мысли и действительности. Маркс достигает уже здесь вполне предметной, материалистической постановки вопроса. Проблема истинности знания приобретает характер, в принципе отличный от гегелевского: Маркс анализирует предмет и объективное знание предмета, а не спекулятивное изображение того и другого.

Критика гегелевского понимания предмета философии. Вопрос о ранних признаках появления материалистически истолкованной диалектики отнюдь не прост. Однако, ясно, что неубедительно ни примитивное отождествление диалектики молодого Маркса и гегелевской диалектики, ни отнесение становления материалистической диалектики к более поздней стадии идейного развития Маркса и Энгельса. Логическим следствием концепции Гегеля было конструирование представления о мнимом отличии философии от мира и философа от остальных людей. Сознание происходящего приходит к философу post factum, подобно тому как сова Минервы вылетает в сумерки. Философия оказывается ретроспективным обозрением случившегося, обозрением на языке понятий. Гегель непоследователен. По его логике следовало бы объявить действительного философа и самого себя абсолютным духом. Он не делает этого и в то же время объявляет философию, которую производят философы, «наличным бытием абсолютного духа».

Гегель утверждает, что в философе абсолютный дух приходит к сознанию себя как творческой силы (дух находит себе абстрактное выражение в избранных индивидах). Но получается, что эта «творческая сила» способна лишь

ретроспективно созерцать и объяснять историю, рассматриваемую к тому же как историю духа. Этим, собственно, и ограничивается (в гегелевской концепции) участие философа в истории. Гегель, правда, писал, что в отличие от греков, занимавшихся философией как частным искусством свободных людей, новая философия — публичный род деятельности. Но у него этот род деятельности находится на службе государства. Такое «смутное» понимание практической зависимости философии от государства не способствует выяснению истинной роли философии. Философия в духе Гегеля не могла *«практически* вмешаться в ход вещей», довольствуясь «практикой in abstracto» [1, 2, *43*].

Гегелевская философская ретроспектива должна быть заменена философией исторической перспективы. Это означает, что если для Гегеля философия — абстрактная автобиография духа, то для Маркса она — абстрактное выражение истории человеческой деятельности и человеческого сознания. Естественно, что Маркс обрушивается на братьев Бауэров, возрождающих старые басни о сверхпрактичности философии, о ее «абстрактной силе». Он разъясняет в «Святом семействе», что «в действительности же дело обстоит скорее так, что философия именно потому, что она была только трансцендентным, абстрактным выражением существующего положения вещей, вследствие этой своей трансцендентности и абстрактности, вследствие своего *мнимого отличия* от мира, должна была вообразить, что она оставила глубоко под собой существующее положение вещей и действительных людей» [1, 2, *43*].

Гегель говорит о философии как об «эпохе, схваченной в мыслях», т. е. требует фактически конкретной философии, но вопреки этому рассматривает ее как «абсолютное знание». Философия, если подходить серьезно к ее определению как «эпохи, схваченной в мыслях»,— исторична. Так, буржуазная философия не в состоянии произнести приговора над буржуазным обществом именно потому, что она — продукт этого общества.

Маркс разъясняет, что относительно истинного смысла философии обманывает ее абстрактная форма. Философы с трудом переходят от мира мыслей к миру практики, но не потому что они независимы от практики, а потому что им мешает это сделать абстрактная форма мышления. Гегелю переход к практике давался вдвойне труднее, ибо его практика была ни чем иным, как миром его мыслей, т. е. чисто теоретической. Маркс имел поэтому право сказать, что в абсолютном идеализме «вместо обыкновенного индивида, с его обыкновенной манерой говорить и мыслить, мы

имеем... не что иное, как эту обыкновенную манеру в чистом виде, без самого индивида» [1, 4, *130*].

Философия абстрактна по языку. Вследствие этого обыкновенному рассудку она представляется более отдаленной от действительной жизни, чем это есть на самом деле. Это — затруднение кажимости. Задача заключается, следовательно, не вообще в преодолении абстрактности, а в преодолении неистинной, спекулятивной абстрактности, т. е. философия должна, как показал уже Фейербах, «с небес спекуляции спуститься в глубину человеческой нужды» [1, 2, *43*].

Идея мирской философии. Уже в молодые годы Маркс и Энгельс считали, что содержание философии, ее понятий и суждений может быть вполне научным, истинным. Как гегельянцы, они и не могли придерживаться иных взглядов. Вопрос заключается в том, что́ понимать под истинным содержанием философии.

В послегегелевские времена, в особенности в связи с попытками Шеллинга разработать философию откровения и мифологии, необходимость отстаивания прав философии стала особенно очевидной. Мы касались этого вопроса выше. Теперь обратимся к нему в связи с разработкой молодым Марксом идеи *мирской* философии.

Маркс требует от философии связи с жизнью, *жизненности,* хотя понятие жизненности еще не определяется и не опосредствуется другими «жизненными» понятиями [4]. Философия, утверждает он, может самым могущественным образом воздействовать на жизнь благодаря особой способности разжечь «пожар идей». Маркс говорит о мирской философии. Это — философия, являющаяся отражением новых интересов общества, философия, связанная с насущными требованиями жизни. Оставаясь еще на философско-идеологической почве левого гегельянства, Маркс выступает против реакционно-романтического и теологического опошления философии. Он приходит к мысли о существовании социальных корней философии. В этом, в частности, смысл его известной статьи «Передовица в № 179» «Kölnische Zeitung» (июнь — июль 1842 г.).

Понятие практической философии появляется позже, когда под влиянием участия в революционной практике Маркс и Энгельс осознают социально-классовый характер

---

[4] Имеющаяся у молодого Маркса неопределенность тезиса о жизненности философии дала повод Маркузе утверждать, будто Маркс придерживался *философии жизни* [87, 5, *513*]. Эта аналогия с *философией жизни* Ницше — Дильтея искусственна и неудачна как исторически, так и терминологически.

философии. Полемика Маркса в «Рейнской газете» с публицистами из «Кельнской газеты» весьма примечательна в этом отношении. Отвечая теологам, все еще требовавшим от философов придерживаться схоластического вердикта о философии — служанке богословия, Маркс утверждает, что конфликт между мирской философией и божественной религией касается не какого-то частного вопроса. Это — решительное расхождение в понимании объективного мира и возможностей познания этого мира. Религия, претендующая на трансцендентное происхождение своих истин, существует не в безвоздушном пространстве, она тоже общественна и является идеологическим инструментом в руках государства. «Если с гибелью древних государств исчезают и их религии,— разъясняет Маркс,— то этот факт не нуждается в особых объяснениях, так как «истинной религией» древних был культ их собственной «национальности», их «государства». Не гибель древних религий повлекла за собой гибель древних государств, а, наоборот, гибель древних государств повлекла за собой гибель древних религий» [1, 1, *99*]. Государства гибнут, потому что существуют, подавляя свободу всех и каждого. Их гибель — неизбежное следствие их же деспотизма. Государства расщепляют цельного человека на одностороннюю личность, а религия освящает это расщепление «божественной санкцией».

Философия в противоположность религии не только не одобряет практику государственной антисвободы, но прямо противодействует ей, естественно, философия не официозная. Поэтому религия «полемизирует не против определенной системы философии, но вообще против философии всех определенных систем» [1, 1, *106*]. Философия стремится к знанию, опираясь на научные приемы исследования, религия объявляет себя еще до всякого исследования абсолютной истиной.

Маркс возражает против тезиса теоретиков из «Kölnische Zeitung», будто наука подтверждает истины христианства, а христианство покровительствует науке. В действительности, практика христианства, в том числе в Новое время, основывалась на догмате о несовместимости свободного разума с верой: «Все без исключения философские учения прошлого обвинялись, каждое в свое время, теологами в отступничестве от христианской религии». Этой участи не избегли ни «благочестивый Мальбранш» ни «вдохновленный свыше Яков Беме», ни неверующий Лейбниц [1, 1, *100*].

Возникает любопытный вопрос: смогут ли теологи доказать согласованность выводов науки с выводами религии,

если они предоставят ученым свободу выражения мнений? Невежественные и воинствующие теологи, заметил Маркс, берут на себя «роль Иоахима Ланге, донесшего на Вольфа, что его учение о предопределении будто бы приводит к дезертирству солдат, ослаблению воинской дисциплины и, в конце концов, к разложению всего государства» [1, 1, *112*]. Это не единственный случай такого рода. Пока дело обстоит так, что теологи постоянно покушаются на принципы науки. Но принципы научного исследования должны определять сама наука. К тому же состояние науки таково, что ортодоксальная теология вынуждена принимать данные научных исследований, касающиеся религии и ее истории. И незачем теологам апеллировать к «образованной публике», которая «образованна» теологически и уже потому не может быть судьей в споре, не говоря уже о том, что эта публика редко поднимается выше уровня обыденного сознания.

Наука значительно усилит свои позиции, если она сделает знание достоянием масс. Единственным средством для этого является свободная пресса. «Должна ли философия касаться религиозных дел также и в газетных статьях?» — спрашивал Маркс и отвечал: да, должна, если она хочет дойти до масс. Это — реальная возможность для философии, если она желает быть философией народа и для народа, «так как всякая истинная философия есть духовная квинтэссенция своего времени, то с необходимостью наступает такое время, когда философия не только внутренне, по своему содержанию, но и внешне, по своему проявлению, вступает в соприкосновение и во взаимодействие с действительным миром своего времени» [1, 1, *105*].

Фактически требования теологов сводятся к тому, чтобы устранить из идейной жизни не просто некую философскую систему, а философию вообще. Нападки на философию объясняются тем, что она становится «философией современного мира» [1, 1, *105*].

Религия не может претендовать и на статус истинной противоположности философии; ведь теологи не в состоянии понять и объяснить философию, в то время как «философия постигает религию в ее иллюзорной действительности». Философия требовательна и к себе и к научному знанию вообще. Чего же она достигает? Многого. Философия — это изучение реального, а не воображаемого предмета, признание могущества и действенности разума, уважение к истине, преодоление скептицизма в отношении его возможностей. «Вы,— обращается Маркс к теолого-клерикальным гонителям философии,— говорите об этих предметах,

не изучив их; она же говорит о них после их изучения; вы обращаетесь к чувству, она обращается к разуму; вы проклинаете, она учит; вы обещаете небо и весь мир, она не обещает ничего, кроме истины; вы требуете веры в вашу веру, она не требует веры в свои выводы, она требует проверки сомнений; вы пугаете, она успокаивает» [1, 1, *107*]. Именно поэтому философия достигает знания жизни и, следовательно, может учить правде жизни. И не теологам дано опровергнуть «плоды тяжелой, полной лишений, уединенной работы, результаты невидимой и медленно изнуряющей борьбы мысли» [1, 1, *107*].

Мир давно, начиная с античных времен, знает об особом общественном значении философии. К XIX в. философия превратилась в «живую душу культуры», «стала мирской». Мир вследствие этого также стал философским, т. е. требующим философского осмысления его явлений.

Роль философии в интеллектуальной истории человечества исключительна, утверждает Маркс. Ее возможности были до сих пор ограничены, в первую очередь, потому что философией занимались, как правило, одиночки. Философы, словно в коконе, были замкнуты в пределах своих систем, предаваясь «бесстрастному самосозерцанию» [1, 1, *105*]. Самосозерцающие философы чуждались народа и не могли вызвать у него симпатий, тем более, что философы мало чем отличались от теологов и с охотой драпировались в «аскетическое священническое одеяние» [1, 1, *105*]. Этот характер деятельности философов поощрялся социальными верхами, но его не следует отождествлять с самой сущностью философии: «Всякая истинная философия есть духовная квинтэссенция своего времени», а философы — «продукт своего времени, своего народа, самые тонкие, драгоценные и невидимые соки которого концентрируются в философских идеях» [1, 1, *105*].

Романтично-реакционное миросозерцание противоречит всеобщей природе философии, выражающей «всеобщую человеческую природу», и это дает Марксу основание громить проповедников «смешения иллюзорного горизонта частных миросозерцаний и национальных воззрений с истинным горизонтом человеческого духа» [1, 1, *101*]. Этот «истинный горизонт» практичен. Маркс утверждает, что «тот самый дух» может строить не одни системы в мозгу философов, он строит и железные дороги. Отличие от идеалистической вообще и гегельянской в частности традиций объяснения всего и вся духом заключается здесь в том, что Маркс указывает тут же на практические потребности всего этого «строительства». Это, следовательно, уже не абстрактный

дух, а дух практических потребностей действительного мира. Опираясь на такое понимание, Маркс утверждает, что «с необходимостью наступает такое время, когда философия не только внутренне, по своему содержанию, но и внешне, по своему проявлению, вступает в соприкосновение и во взаимодействие с действительным миром своего времени» [1, 1, *105*]. Здесь, следовательно, обнаруживается зависимость внутреннего содержания философии от «действительного мира своего времени». Маркс считает, что философия отстает от потребностей мира не по своему внутреннему содержанию (еще Гегель знал, что философия — дитя эпохи), а по своей реальной практической функции. Над ликвидацией этого отставания прогрессивной партии и следует потрудиться.

Таким образом, статья Маркса «Передовица в № 179» «Kölnische Zeitung» свидетельствует о зарождении идей о практичности философии, обычно связываемых со статьями Маркса и Энгельса в «Немецко-французских ежегодниках» и в «Тезисах о Фейербахе». Эти статьи не могли бы появиться без предшествующей работы мысли Маркса.

2. КОМУ И КАК ПЕРЕРАБАТЫВАТЬ ГЕГЕЛЕВСКУЮ ЛОГИКУ?

В подготовительных материалах к «Святому семейству» Маркс ставит ключевой для дальнейших судеб диалектики вопрос — об отношении к гегелевской Логике. Д. Рязанов, готовивший подготовительные материалы к изданию на русском языке, дал свое название соответствующему разделу рукописи: «Как нам быть с гегелевской диалектикой?» В какой-то мере это отражало замыслы Маркса, но не вполне. По мнению Маркса внешне вопрос об отношении к Гегелю выглядит формальным, но если вникнуть в него поглубже, то окажется, что это — вопрос первостепенный. Диалектика Гегеля — общая теория мира вещей и мира идей, во всяком случае в гегелевской постановке вопроса. Что в этой теории верного и что ложного? Маркс считает крайне необходимым поэтому «дать некоторые разъяснения по вопросу о гегелевской диалектике» [4, *259*]. Эти разъяснения были тем более необходимы, что среди левых гегельянцев существовали об этом предмете превратные представления.

Кто «перевернет» гегелевскую диалектику? Левые гегельянцы и прежде всего Бруно Бауэр высказали «совершенно некритическое отношение к методу критикования», т. е. к критике диалектики в ее идеалистической форме. Гегелевский метод не был понят ими в его сущности и не

претерпел в их руках какого-либо изменения. Даже Фейербах уделил гегелевской диалектике в ее рациональном содержании мало внимания; он лишь признал диалектику в гегелевском варианте непригодной и ратовал за материалистическую диалектику. Однако его философская антропология осталась абстрактно-диалектичной, диалектической, так сказать, в потенции, но не реально. К тому же он уделил мало внимания диалектической логике как таковой. Маркс еще в самом начале 40-х годов отклонил предложение Бр. Бауэра разрабатывать «самосознательную» диалектику, введя при этом туманные понятия, вроде «логические энергии, взаимопроникновения» и т. п. Маркс пытался убедить Бауэра, что гегелевскую диалектику необходимо подправить более серьезным образом. Но тот довольствовался мнением о всекомпетентности «критической критики» и, введя отдельные «новые» понятия, устранился от этого тяжелого труда в области собственно диалектики.

Когда вышла в свет очередная работа Бауэра «Правое дело свободы и мое личное дело» Маркс заметил, что в ней его левогегельянский друг «отделывается от заносчивого вопроса г. Группе (полемизировавшего с Бауэром.— *Авт.*): «Ну что же с логикой?» — тем, что отсылает его к будущим критикам» [4, *260*]. Бауэр ушел от предложения Группе проанализировать Логику Гегеля и представить более веские доказательства дееспособности философии самосознания. Он отвергал a priori все, что не укладывалось в рамки субъективистских критериев философии самосознания. «Критическая критика», уверявшая, что она знает все, не смогла выявить многого и прежде всего, по замечанию Маркса, потому что «свела все догматические противоположности к одной догматической противоположности между собственной мудростью и глупостью мира» [4, *260*].

Бауэр не понял, следовательно, и методологического значения гегелевской идеи борьбы противоположностей. Столь торжественно провозглашенная мудрость философии самосознания была отнюдь небеспредпосылочной. Ее теоретическая предпосылка — гегелевская мудрость. Бауэр не хотел признаться в этом, но это было так. Маркс приходит к выводу, что «умиравший в форме критики идеализм (младогегельянство) не сумел ни потолковать критическим образом со своей матерью, гегелевской диалектикой, ни показать критическое отношение к фейербаховской диалектике» [4, *260*].

Исследование гегелевской диалектики, к которому призывал Маркс, неизбежно привело бы Бауэра к «Феноменологии духа», где в скрытом виде содержится «неясная еще

для самой себя и мистифицирующая критика» [4, *263*]. Маркс считает даже, что в «Феноменологии духа» находятся «в скрытом виде все элементы критики, *подготовленные* и *разработанные* часто уже в форме, далеко поднимающейся над гегелевской точкой зрения» [4, *263*]. Так, Гегель анализирует там одну из центральных категорий всякой критики общественных форм, категорию отчуждения, отчужденные формы человеческого существования, хотя сам человек появляется там лишь «в форме духа». Такие понятия гегелевской диалектики, употребляемые в «Феноменологии», как *несчастное сознание, честное сознание, борьба благородного* и *низкого сознания* содержат, хотя и в превращенной форме, «критические элементы целых областей жизни» [4, *263*].

Таким образом, Бауэр в его субъективистской философии самосознания не сумел развить найденные Гегелем элементы анализа человеческого существования, предварявшие, в сущности, материалистическое понимание социальной диалектики. Марксу предстояло сделать это. С чего начать?

Две логики. Маркс начинает с общего противопоставления двух типов логики. Гегель был убежден, что его — Логика есть концентрированное выражение логики действительности [10, 8, *1*]. Точнее, логика действительности есть у него приложение к действительности Логики с большой буквы и, естественно, понятий этой Логики. Маркс считал, что исходная неудовлетворительность такой логики заключается в том, что Гегель «развивает свою мысль не из предмета, а конструирует предмет по образцу закончившего свое дело мышления,— притом закончившего его в абстрактной сфере логики» [1, 1, *232*].

В этом пункте оценка Марксом гегелевской Логики совпадала с оценкой ее Фейербахом, который считал, что стремление Гегеля к объективному отражению действительности в собственной логике есть не более чем благочестивое пожелание: творец «Науки логики» понимает действительность отнюдь не реалистически и менее всего объективно.

Вследствие этого в Логике Гегеля перед нами предстает, замечает Маркс, «некая другая действительность»: идеальная действительность мышления самого Гегеля, его круга представлений. Развитие понимается как движение идеи, которая имеет свою цель, и эта цель означает, что идея (в гегелевском изображении) стремится «стать для себя бесконечным действительным духом» [1, 1, *226*].

Гегелевское понятие духа контрадикторно понятию материи в материализме. Гегель не считает понятие материи фи-

лософски значительным, исходным пунктом понимания духа. Он утверждает даже, что материя «сама по себе, помимо человеческой воли, есть ничто» [1, 1, *342*]. Тем самым, хочет этого Гегель или не хочет, разъясняет Маркс, объективная реальность, выраженная в категории материи, объявляется им фактически недействительной. Точнее, она действительна постольку, поскольку выражает необходимые определения идеи, известные только Гегелю и гегельянцам. Иными словами, для него понятие материи не субстанциально. В действительности же субъектами реальных отношений являются люди. Следовательно, задача философии будет заключаться в том, чтобы «рассмотреть действительные отношения людей, получившие в этих метафизических отношениях лишь другие названия» [1, 3, *431*].

В гегелевской Логике действительные субъекты (люди) представлены в виде отчужденных моментов идеи, выступающей в обличьи абсолютного субъекта. Гегель уверяет, что преодолевает абстракцию фихтевского субъекта, выдвигая понятие субъекта-объекта, но для материалистического миропонимания это не имеет существенного значения. Ведь Гегель видит в действительности различные формы инобытия идеи, различные в силу развертывающихся во времени определений идеи. Так, природа — инобытие идеи, причем инобытие, так сказать никудышное; Маркс даже иронизирует, что надо было быть Гегелем, чтобы увидеть в природе «раздвоенность, беспутный период абсолютной идеи» [1, 3, *476*]. Точно так же любое общественное явление объясняется Гегелем подобным же образом — как «развитие идеи к ее различиям и к их объективной действительности» [1, 1, *231*].

Какой бы сферы реальной действительности Гегель не коснулся, у него действительные предметы и субъекты превращаются, как по волшебству, в определения, ярлыки, названия недействительной идеи.

Гегелевская идея самоопределения идеи расцвечена спекулятивными фокусами с опосредованием противоположных определений. Но в реальной действительности таких фокусов не наблюдается: «Действительные крайности не могут быть опосредствованы именно потому, что они являются действительными крайностями» [1, 1, *321*]. Такое возможно только в спекулятивной Логике. Различие действительных крайностей есть различие двух сущностей, которые не позволяют поступать с ними как с бесплотными понятиями. Гегель синтезирует с помощью своего «метода» противоположности, но не реальные и материальные, а воображаемые, идеальные. Он уверяет, что искусству его синтеза

подвластны и действительные противоположности, что компромисс противоположностей необходим, но в мире этого нет.

Маркс замечает, что «середина есть деревянное железо, затушеванная противоположность между всеобщностью и единичностью» [1, 1, *316*]. Всеобщее и единичное как понятия истолкованы Гегелем неверно, они у него — абстрактные моменты его понимания, в котором проявляется «вся трансцендентность и мистический дуализм его системы» [1, 1, *316*]. Энгельс разделял это мнение Маркса. Он писал, что Гегель совершает ошибку, когда «недостаточно серьезно относится к преодолению противоположностей, подчиняет субъект предикату, целое — части и этим ставит все на голову» [1, 1, *616*]

Вся конструкция познания, как самопознания идеи в процессе развития, все, ради чего Гегель предпринял тяжкий труд возведения небывало всеобъемлющей системы, приобретают вследствие всего этого мнимый характер: «Получается только видимость действительного познания, так как эти субъекты,— поскольку они не поняты в их специфической сущности,— остаются непонятными определениями» [1, 1, *230*]. Маркс замечает, что Гегель видел или, во всяком случае, догадывался об иллюзорном характере своей системы. Во всяком случае он дважды признается в том, что не может сказать что-либо определенное об абсолютной идее и абсолютном субъекте: в конце «Науки логики» и в конце «Феноменологии духа» [5].

Ограниченность абсолютного метода. При подготовке русского издания «Капитала» Н. Даниельсон и Н. Любавин обратились к Марксу с просьбой прислать портрет с тем, чтобы приложить его к основному тексту, а также сообщили о своем намерении ознакомить русскую публику с его прежними произведениями, опубликовав о них несколько рефератов [6, *159*]. Маркс сообщил в ответ, что вынужден ограничиться краткой заметкой о своей литературно-политической деятельности, которую и переслал в Петербург. В заметке указано, в частности, что «Святое семейство», «так же как и статьи Маркса в «Deutsche Französische Jahrbücher» направлены против идеологического мистицизма гегелевской и вообще спекулятивной философии» [6, 160]. Итак, спекулятивная философия, в том числе гегелев-

---

[5] Ср.: [11, *419—420*]. Гегель разъясняет здесь, что абсолютная идея «есть чистая форма понятия» или что «в качестве формы на долю идеи ничего не остается, кроме метода этого содержания» и т. п. Ср. также: [10, 8, *422—434*].

ская, отличается своим идеологическим мистицизмом. Такой мистицизм неизбежен для абсолютных идеалистов, которые могут «жить эфиром чистого мышления». Их внимание направлено на вопросы «откуда» и «куда». Вопрос «откуда?» затрагивает происхождение понятия; вопрос «куда?» относится к дальнейшей судьбе понятия. Это — Логика, возникшая, казалось бы, во вполне реальном мире, но величественно воспарившая над миром. Она признает лишь собственный спекулятивный «опыт», решающее в котором придуманное самодвижение Понятия, от звена к звену. В реальном мире необходимо конкретное изучение эмпирических данных, чтобы определить «откуда» и «куда», т. е. изучить истинное движение предметного мира в его многообразных отношениях, развитие действительности. Знание a priori здесь невозможно.

В спекулятивной логике такое знание возможно. В «Немецкой идеологии» Маркс отмечает отрыв этого метода от эмпирической действительности, которая затем выворачивается «наизнанку» как перчатка [1, 3, *319*]. Гегель утверждал, что его метод абсолютен, что ему никакой объект не может оказать сопротивление [1, 4, *131*]. Он был настолько убежден во всемогуществе его диалектики, что считал несомненно установленным «стремление разума обрести и познать самого себя в каждой вещи» [1, 4, *131*]. Но так ли это? Маркс утверждает, что далеко не так и даже вовсе не так. Маркс развертывает строгую цепь доказательств, вскрывающих несостоятельность этой абсолютной логики. Гегелевский метод, взятый сам по себе, утверждает он, представляет собой теоретическую «абстракцию движения» [1, 3, *131*]. Особенность этой абстракции заключается в том, что Гегель имеет дело не с реальным движением, которое невозможно оторвать от его материального субстрата, а с движением, взятым в его «абстрактном виде» [1, 4, *131*]. Это абстрактное движение Гегель изображает как движение чистого разума, утверждая, что дает к тому же логическую формулу такого движения [6]. Маркс отвергает это представление. Он спрашивает, каким образом разум «делает так, что он сам себя утверждает или полагает в виде той или другой определенной категории?» И отвечает: «Это уж дело самого разума и его апологетов». Иными словами, научного доказательства полагания разума в категориях гегелевская диалектика не представляет.

---

[6] Этот же аргумент против гегелевской Логики использует один из университетских учителей Маркса, кантианец А. Тренделенбург, в своих «Логических исследованиях» [39, *235, 241*].

Материалистический метод, разъясняет Маркс, противоположен по своей сути этой субъективистской манере Гегеля, претендующего на высшую объективность. Он исходит и будет исходить всегда «из действительного субъекта и делать предметом своего рассмотрения его объективирование». Вопрос о действительном субъекте и его объективировании здесь (мы приводим высказывание Маркса из «К критике гегелевской философии права») только поставлен, но он имел колоссальное значение. Маркс имеет в виду, помимо всего прочего, гегелевское понимание процесса познания, при котором объективирование субъекта мистифицируется.

3. ВОПРОС «О ЛОГИЧЕСКОЙ КОНСТРУКЦИИ ИСТОРИИ» [7]

Критика Марксом гегелевской Логики, ценная сама по себе, приобретает еще большее значение в приложении к гегелевской философии истории. Последняя рассматривается им в качестве необходимого следствия абсолютной философии. В этой философии мир человеческой деятельности, т. е. история человечества, анализируется так, будто в этом мире не существует ничего, кроме продуктов отчужденной сущности Мирового Разума. Собственность, религия, философия, политика — все формы общественного сознания и даже общественные отношения подгоняются под атрибутивные формы всеобъемлющего Разума. Маркс не скрывает, что здесь, в этом пункте, обнаруживается глубокое различие «точки зрения нового материализма» и гегелевского идеализма.

Как известно, в свое время неокантианцы выдвинули тезис о марксизме как экономической доктрине без философии (Э. Бернштейн, К. Шмидт, К. Форлендер, П. Струве и другие). Этот тезис был отчасти плодом теоретического невежества: неокантианцы плохо представляли историю философского развития Маркса и Энгельса и совсем не поняли смысла революционного переворота в философии. Между тем именно в процессе критики Гегеля и левого гегельянства происходило становление философской доктрины марксизма, частью которой является материалистическое понимание истории. Это понимание имело свои теоретические предпосылки. Идея всеобщей истории могла возникнуть лишь в век Просвещения, и действительно она была сформулирована философами XVIII века. Историческое

[7] Определение гегелевской философии истории как «логической конструкции» принадлежит Энгельсу [1, 1, *592*].

знание этого времени многим было обязано Вольтеру, который, как сказал Пушкин, «внес свет философии в темные архивы истории». Однако апологетика Случая как главной действующей пружины истории портила все дело. На случае нельзя было построить модель закона истории, представление о необходимости процесса.

Тем не менее заслугой философов истории эпохи Просвещения было стремление преодолеть *национальное* ви́дение истории. Новое, наднациональное ви́дение истории было представлено, в частности, И. Гердером («Идеи к философии истории человечества») и Ж. Кондорсэ («Эскизы к таблицам прогресса человечества»). Оба они отстаивали идею непрерывности истории и социального прогресса. Такое представление имело объективную основу: происходил первый промышленный переворот, формировался мировой экономический рынок «свободного» капитализма, буржуазные революции способствовали теоретическому уразумению решающих тенденций и закономерностей истории. Вскоре это стало ясным из трудов французских буржуазных историков эпохи реставрации (Гизо, братья Тьерри, Минье и др.).

Таким образом, гегелевское ви́дение истории имело свои основания. Гегель истолковал по-новому уже сложившееся до него историческое знание, предложив диалектико-идеалистическую философию истории. В его концепции решающее значение отведено имманентной логике идеального начала. На законный вопрос, в каком отношении эта имманентная логика стоит к эмпирической, конкретной истории, Гегель отвечал указанием на Мировой Разум. Маркс комментирует ответ Гегеля следующим образом: «*Гегелевское* понимание истории предполагает существование *абстрактного,* или *абсолютного, духа,* который развивается таким образом, что человечество представляет собой лишь *массу,* являющуюся бессознательной или сознательной носительницей этого духа. Внутри *эмпирической,* экзотерической истории Гегель заставляет поэтому разыгрываться *спекулятивную,* эзотерическую историю. История человечества превращается в историю *абстрактного* и потому для действительного человека *потустороннего духа* человечества» [1, 2, *93*]. Гегель не мог доискаться поэтому до подлинного смысла истории, да он и не искал его; он «нашел лишь абстрактное, логическое, спекулятивное, выражение» истории, выразив ее движение в ложной мистифицированной форме. Исторический процесс потерял у него реальные черты и приобрел вид «производства абстрактного» [4, *263*].

Гегель уверяет, что люди в своей деятельности следуют лейтмотиву, задаваемому на камертоне Мирового Разума,

и полагает, что «действительное движение совершается абсолютным духом бессознательно. «Хитрый» Мировой Разум, это конкретное определение Абсолюта, делает так, что люди, марионетки истории, преследуя свои частные, подчас не только тривиальные, но и корыстные цели, служат тем не менее его целям. Маркс отметил, что Мировой Разум рассматривает людей как в общем инертную массу, он «обладает в массе нужным ему материалом» и только. Сама по себе масса не самостоятельна, инициатива исторического действия исходит не от нее. Все многообразие индивидуальных намерений, личных воль, борьба мелочных интересов — внешняя, поверхностная форма сущностного развития Духа, форма явления Мирового Разума, развертывания Мировой Идеи. Гегелевская философия истории является фактически лишь историей гегелевского уразумения мировой истории: «Все, что происходило, и все, что происходит еще в мире, тождественно с тем, что происходит в его (Гегеля.— *Авт.*) собственном мышлении» [1, 4, *132*]. Такая эгоцентрическая философия истории не могла быть истинной, она запутывала реальные отношения и социальное познание. Молодой Маркс имел основания сказать, что «у Гегеля философия истории оказывается лишь историей философии — его собственной философии». Все — навыворот [1, 4, *132*].

Если Гегель и занимается подчас действительной, а не воображаемой историей, например в «Феноменологии духа», то в форме рассуждений об истории возникновения человеческого мышления. Маркс же ставит глобальную задачу создать вместо этой абстрактной истории «истинную естественную историю человека».

Философское значение гегелевской попытки объяснить историю заключается, по мнению Маркса, в том, что она обнажила полнейшую несостоятельность реакционной романтики. Идеализм этого рода не в состоянии судить о сущности исторического процесса в силу уже того, что он «цепляется за отдельные стороны явления, за отдельные личности...» [1, 1, *70*]. Романтическая биографизация истории была в науке ошибочна. Гегель был прав, указывая, что беда идеалистическо-романтической философии истории заключается не в ее обращенности к личности, а в том, что историческая действительность этих личностей толкуется вкривь и вкось: вырывают «из великого целого жизни народов сплетни и пересуды, касающиеся отдельных личностей, игнорируя разум истории и преподнося публике только скандалы истории» [1, 1, *70*]. Понятно, что интерес к «историческим» скандалам не равнозначен интересу к смыслу

истории. Реакционные романтики и их публицисты «рисуют устрашающий образ человеческой природы и в то же время требуют, чтобы мы падали ниц перед священным образом отдельных привилегированных личностей» [1, 1, *70*]. Критика Гегелем идеалистическо-романтических версий имела свою ценность. Но и его концепция истории была неудовлетворительна. Механизм истории он представлял в образе «чистой логики», в отрыве от исторической эмпирии. Уже в начале своего сотрудничества Маркс и Энгельс предлагают свои взгляды на историю.

Энгельс в статье «Положение Англии. Томас Карлейль. «Прошлое и настоящее», опубликованной в «Немецко-французских ежегодниках», подчеркивал, что история — это развитие человечества, добавляя, что «нам в голову не приходит подвергать сомнению или презирать «откровение истории»; история — это для нас все, и она ценится нами выше, чем каким-либо другим, более ранним философским учением, выше даже, чем Гегелем, которому она, в конце концов, должна была служить лишь для проверки его логической конструкции» [1, 1, *592*]. Маркс со своей стороны называет даже реакционной концепцию, сторонники которой всюду усматривают след идеи и устраняют тем самым «все материальные элементы», не желают считаться с эмпирической очевидностью, с фактами. Но это — неубедительная методология: ведь «всякая глубокомысленная философская проблема» должна найти подтверждение в фактах. Гегеля это не интересует, и потому его апологетике идеального, которое диалектически конструирует свой собственный путь, Маркс противопоставляет реалистическое понимание эмпирической истории, роли материального фактора в ней, в том числе в тех эпизодах истории, которые могут выглядеть в качестве сугубо идеальных. Он развивает ту мысль, что *«идея»* неизменно посрамляла себя, как только она отделялась от *«интереса»* [1, 2, *89*]. Связь интереса с торжествующей идеей — закон истории. И, добавляет Маркс, «нетрудно понять, что всякий массовый, добивающийся исторического признания *«интерес»,* когда он впервые появляется на мировой сцене, далеко выходит в *«идее»,* или «представлении» за свои действительные границы и легко смешивает себя с *человеческим* интересом вообще» [1, 2, *89*] [8]. Итак, решающее в материалистической философии истории — почва действительной истории.

---

[8] П. Барт, специально изучавший влияние философии Гегеля на последующих гегельянцев, прошел мимо всех этих разъяснений, неоправданно сблизив философско-исторические взгляды Маркса и Энгельса со взглядами других левых гегельянцев (ср.: [51]).

V. РАЗРЫВ С ФИЛОСОФИЕЙ САМОСОЗНАНИЯ

Критика Гегеля послужила предпосылкой критики левогегельянского сознания. Назвать точную дату разрыва Маркса и Энгельса с левым гегельянством невозможно. Фактом является постепенное преодоление левогегельянских представлений и понятий, а также медленное угасание самого движения вследствие обнаружения его недейственности в новых условиях назревания революции.

Маркс еще в апреле 1842 г. сообщает А. Руге о любопытном разговоре с теологом Хассе. Хассе считал, что «теперешнее критическое направление представляет собой временное явление, которое должно быть преодолено» и высказал это мнение Марксу [1, 27, *361*]. Маркс возражал Хассе: он еще верил в будущее левого гегельянства. Но Маркс ошибся. Хассе был ближе к истине в этом пункте, хотя и защищал «религиозность как продукт жизненного опыта» [1, 27, *361*]. Впрочем, как Маркс, так и Энгельс поняли вскоре, что левому гегельянству, если оно хочет оставаться жизнеспособным фактором идейной жизни, надо спуститься с теоретического неба на эмпирическую землю, на почву «жизненного опыта», но уже в революционном его понимании.

1. КРИТИКА ИДЕОЛОГИИ «СВОБОДНЫХ»

Мы отметили выше, что деятельность Маркса в «Рейнской газете» была значительным шагом вперед в «обмирщении» его философской программы. Уроки «Рейнской газеты» не могли пройти бесследно. Одним из таких уроков было осознание несовместимости дальнейших путей деятельности с экстремистски настроенными «Свободными», не понимавшими действительных требований времени. Берлинские радикалы пребывали в плену иллюзии о своей непогрешимой «критической» гениальности. Естественно, что

они смотрели на кельнскую «Рейнскую газету» как на провинциальный филиал всемогущего берлинского мозгового центра. В их представлении центр посылает импульсы новых идей, а Маркс как покорный слуга этого центра должен печатать из номера в номер их откровения. Роль философского Будды, взамен Гегеля, была отведена Бруно Бауэру. Мнение Бауэра о своей персоне совпадало с мнением берлинских «Свободных»: его «критика» должна потрясти мир. Маркс, смотревший на вещи гораздо более реалистически, принял все возможные меры, чтобы рассеять это заблуждение, хотя не во всем и небезоговорочно. А. Руге, М. Гесс, Г. Гервег поддержали его.

Начальный фазис отношений со «Свободными». «Свободные» сотрудничали в «Рейнской газете» еще до появления там «д-ра Карла Маркса». Хозяева газеты, Кампгаузен и К°, были крупными собственниками и ловкими дельцами. Они хотели использовать полемические способности анархиствующих берлинских индивидов в своих интересах, напуская этих боевитых публицистов на феодально-клерикальную клику. Почему бы не припугнуть берлинских владык?

Одним из активных корреспондентов «Рейнской газеты» был Макс Штирнер. Он освещал различные стороны общественной жизни, преимущественно внутренней и внешней политики. Маркс охотно помещал эти статьи, ценя публицистический талант Штирнера. Эти статьи «Свободного» выгодно отличались критической позицией в отношении феодально-клерикальной рухляди, а также прозрачностью стиля. Маркс заметил, тем не менее, что и этот берлинский корреспондент не знает толком, чего он хочет. В целом же, писал он, «Свободные» «посылали нам кучу вздора, лишенного всякого смысла и претендующего на то, чтобы перевернуть мир; все это написано весьма неряшливо и слегка приправлено атеизмом и коммунизмом (которого эти господа никогда не изучали)» [1, 27, *368*].

Полномочным представителем «Свободных» в редакции «Рейнской газеты» был А. Рутенберг. Под влиянием Бр. Бауэра и Мейена он был непрочь превратить «Рейнскую газету» в орган так называемой *философской критики.* Он хотел развернуть рационалистическо-атеистическую критику церкви, клерикалов, религии вообще. Но он не обладал качествами знающего редактора, направляющего газету по им же избранному пути. По иронии судьбы Рутенберг слыл у правительства неисправимым оппозиционером, крайним радикалом, более опасным, чем любой другой член редакции, включая и Маркса. «Рутенберг,— писал Маркс Руге,—

у которого уже отняли ведение германского отдела (где деятельность его состояла главным образом в расстановке знаков препинания) и которому только *по моему ходатайству* передали на время французский отдел,— этот Рутенберг, благодаря чудовищной глупости нашего государственного провидения, имел счастье прослыть опасным, хотя ни для кого, кроме «Reinische Zeitung» и себя самого, он опасен не был» [1, 27, *368*]. Действительную опасность для феодальной реакции представляла позиция Маркса.

Что касается собственно «Свободных», то в письме к Руге от 30 ноября 1842 г. Маркс сообщал, что «Мейен и компания» пытались превратить газету в свою трибуну, но он воспрепятствовал этому. Штирнеру, активно сотрудничавшему в газете, также пришлось вскоре искать себе другую трибуну. Он нашел ее в «Leipziges Einzeiger». Анархистская совесть «бунтаря» легко примирилась с поиском заработка в буржуазно-либеральном органе, но это было началом конца его как публициста.

Маркс познакомился с коммунистическими идеями в их утопической форме уже во второй половине 1842 г. и продолжал, как свидетельствует письмо к Руге, тщательно изучать утопическую коммунистическую литературу, преимущественно французскую. Естественно, что он сразу понял претенциозность социалистических и псевдосоциалистических лозунгов «Свободных». Маркс, как он сообщает, потребовал от них идеологической переориентации — как условия сотрудничества в «Рейнской газете» — и прежде всего более основательного обсуждения коммунизма. Маркс пытался вызвать «Свободных» на нечто большее, чем литературный нигилизм: «Побольше определенности,— требовал он от них,— побольше внимания к конкретной действительности, побольше знания дела» [1, 27, *369*]. Однако усилия Маркса не дали ощутимых результатов: «Свободных» засасывали леворадикальная фраза и мелкобуржуазное болото обыденной жизни.

Маркс с некоторой горечью вынужден был признать, что «Свободные» погрязли в «гениальничаньи», «бахвальстве», писал о «штирнеровском хвастовстве» (еще до опубликования Штирнером его «Единственного»). По мнению Маркса, «Свободные» не столько содействовали борьбе за свободу, сколько компрометировали «дело свободы и его партию».

Маркс был не одинок в своих усилиях направить «Свободных» на верный теоретический и политический путь. Здесь следует ответить, что Энгельс и М. Гесс опередили на какое-то время молодого Маркса в изучении идей уто-

пического социализма и коммунизма [1]. Маркс уехал из Берлина еще до конституирования «кофейного братства» («Свободных»), собиравшихся регулярно в одном из берлинских кафе. Энгельс именно в это время завязал неплохие отношения со «Свободными», в том числе с «милейшим Штирнером», который был еще не «Единственным», а просто подававшим надежды молодым радикалом. В начале и в середине 1842 г. Энгельс еще видит в левогегельянском движении «великий переворот, по отношению к которому французские философы прошлого столетия являлись только предшественниками» [1, 41, *178*]. Энгельс считает, что левые гегельянцы близки по духу Просвещению, но имеют перед французскими просветителями неоспоримые диалектические преимущества.

Используя ценные элементы гегелевской диалектики, это течение выступает орудием идеологической подготовки новой, еще более решительной революции. Французские просветители были лишены возможности использовать оружие диалектики. Левые гегельянцы вооружены им и готовы применить его. С этими и сходными настроениями, близкими к настроениям берлинских «Свободных», Энгельс отправился на первую встречу с Марксом. Появившись там в октябре 1842 г., он не застал Маркса. После кратковременной поездки в Англию он в ноябре 1842 г. вновь появился в редакции и впервые познакомился с Марксом. Встреча вышла «холодной», по словам Энгельса, и не привела к каким-либо ощутимым результатам. Маркс увидел в своем будущем друге союзника «Свободных» (он знал о дружбе Энгельса с М. Штирнером и Эдг. Бауэром). Энгельс, хотя и был несколько обескуражен приемом, не пал духом. Он чувствовал, что он ближе к Марксу, чем к «Свободным», что дальнейшее сближение возможно. Позднее в письме к Ф. Мерингу он писал: «Так как я состоял в переписке с Бауэрами, то слыл их союзником и из-за них относился в то время к Марксу подозрительно» [1, 39, *391*]. Обдумывая случившееся, Энгельс понял, что братья Бауэры и «Свободные» во многом заблуждаются.

---

[1] О. Корню считает, что между Марксом и Гессом существовало во время их работы в «Рейнской газете» строгое разделение труда: Маркс занимался вопросами политики, Гесс — социальными вопросами и оба — критикой прусского государства [62, *54*]. В действительности такого строгого разделения духовного труда в «Рейнской газете» не существовало. Маркс был личностью, интеллектуальный авторитет которой Гесс признавал безоговорочно. Маркс помещал статьи-корреспонденции Гесса из Парижа о деятельности социалистов-утопистов. Но как ясно из переписки Маркса, он считал уже в это время Гесса неустойчивой личностью, склонной к путанным суждениям.

Вскоре по настоянию отца Энгельс выехал в Англию. Поездка и знакомство с английской действительностью, с промышленной страной, с положением рабочего класса в ней способствовали изменению его представлений о мнимом великом предназначении «философии самосознания» и левого гегельянства вообще. Влияние поездки в Англию на Энгельса можно сравнить в этом отношении с влиянием на Маркса деятельности в «Рейнской газете». Оба они ощутили более тесную связь с практическими требованиями времени и осознали вред абстрактности для своего дальнейшего идейного развития.

Идейные разногласия со «Свободными». Маркс разъяснил в упомянутом письме к Руге причины отклонения материалов, присланных в «Рейнскую газету» Мейеном и другими «Свободными». В них слишком явным было абстрактное понимание философии и религии. «Свободные» проявили редкое непонимание общественного смысла существования и философии, и религии как форм общественного сознания.

Маркс решительно не был согласен с тем, как «Свободные» объясняли религию. Они продолжали пережевывать набившую оскомину критику религии вообще, мало обращая внимания на социальные корни религии. Вопреки Мейену, который, вслед за Бауэром, объявил религию субъектом ее собственного права, Маркс утверждал, что не существует какого-то особенного религиозного права. Мейен смотрел на религию как на некое замкнутое целое, не понимая классовой роли религии и ее связи с существующими политическими и правовыми учреждениями и порядками. Маркс видит в религии больше, чем просто вечный и самостоятельный институт, существующий сам по себе.

Критикуя «Свободных», он указывает, что критика религии вне критики политической действительности и господствующего права — беспредметна. «...Религия,— пишет он Руге,— сама по себе лишена содержания, ее истоки находятся не на небе, а на земле, и с уничтожением той извращенной реальности, *теоретическим выражением* которой она является, она гибнет сама собой» [1, 27, *370*]. Это напоминает аргументы философской антропологии, но с тем уточнением, что *Марксова земля* не идентична *фейербаховской земле.*

«Свободные» были атеистами, абсолютизировавшими значение этого своего подвига. Они свели философию к атеизму, но атеизм — не вся философия. Они видели в философии мировоззрение гениальных одиночек и, естественно, не собирались распространять эту обожаемую ими философию «среди народа», к чему призывал их Маркс [1,

27, *369—370*]. «Свободные» слишком ценили себя и свои идеи, чтобы допустить «профанацию» философии массами. Вследствие того и их атеизм оказывался пустоцветом. Задача же дня, по Марксу, заключалась в том, чтобы пропагандировать истинную философию, связанную с политикой, разъяснять «философию среди народа». Пропаганда атеизма в сложившихся условиях была необходима, но не она решает вопроса подготовки и осуществления социального переворота.

Таким образом, выясняется решающий пункт расхождений: с одной стороны, материализм, диалектика, политика, с другой — идеализм, абстрактная метафизика, поверхностный атеизм, нигилистический анархизм. Маркс стремится развить философию, которая была бы теорией действительности. Мейен же и компания считаются лишь со своим самосознанием или, что почти одно и то же,— с воображением. Это же обвинение Маркс предъявил и Мозесу Гессу (фрагмент «Проблемы централизации», 1842 г.).

Маркс сообщает в упомянутом выше письме к Руге, что он отправил Мейену письмо, в котором решительно возражал против злоупотребления «Свободными» понятием *«долженствование»,* заимствованным из бауэровского арсенала идей о критическом самосознании и критически-мыслящей личности. Надо больше считаться с действительными противоречиями и из них выводить наше долженствование: противоположность между действительным и должным, которая присуща идеализму, и больше всего фихтевскому, была им установлена еще во время дискуссий в «Докторском клубе». Маркс не был склонен ради берлинских радикалов отказываться от уже найденного решения. Он писал, что за понятием должного у «Свободных» не видно ничего, кроме необузданного стремления перевернуть все вверх дном и как можно скорее. А как быть с действительностью и диктуемым ею позитивным идеалом? Его нет, как и знания действительности. Торжествует романтика фразы, прикрываемая словами о приверженности к Свободе. Но ведь свобода, рассуждает Маркс, заключается не в «необузданной форме» поведения, а в более существенном содержании, взятом из требований жизни. «Свободные» же отвечают на эти требования «атеистическими» выходками; эти выходки эпатируют берлинского обывателя, щекочут ему нервы, но не достигают чего-либо серьезного. Все это — плоское подражание нравам французских клубов времен 1789—1793 годов. И не во всем удачное. Скандалы, непристойности, писал Маркс, должны быть открыто и решительно осуждены; время нуждается в серьезных, мужественных

и выдержанных людях для достижения своих возвышенных целей. «Свободные» же не являются такими людьми. Свобода, заключает он, нуждается «в свободном, то есть самостоятельном и глубоком содержании», в верной теории и в соответствующей практике; у «Свободных» нет ни того, ни другого. В теоретическом отношении они — импотенты. Маркс приходит к выводу, что если наименование «Свободные» и имеет какой-то смысл, то лишь тот, по-видимому, что означает свободу от всякой мысли [1, 27, *368*]. В свете деятельности «Рейнской газеты» деятельность «Свободных» выглядела радикалистским фарсом. К тому же, убедившись, что несмотря на все их радикальные выходки и «революционные» прокламации народ не пробудился, они, прежде всего устами Бр. Бауэра, начали обличение массы, не понимающей радеющих о ее благе критически-мыслящих личностей.

Деятельность «Свободных» была в поле зрения Маркса и Энгельса и после «Рейнской газеты», хотя непосредственные контакты с ними прекратились. Энгельс писал Марксу, спустя два года, в январе 1845 г.: «Разложение caput mortuum «Свободных», по-видимому, завершилось полностью. Кроме Бауэров, с ними прекратил, кажется, сношения и Штирнер. Оставшаяся ничтожная кучка, Мейен, Рутенберг и компания, продолжает, ничтоже сумняшеся, как и шесть лет назад, ходить ежедневно в два часа пополудни к Штехели (берлинское кафе.— *Авт.*) и умничать по поводу газет. Теперь они уже добрались и до «организации труда...» [1, 27, *18*]. После 1848 г. «Свободные» перешли в либерально-буржуазный лагерь, заняв теплые местечки редакторов газет и штатных публицистов «национальной партии».

2. НИСПРОВЕРЖЕНИЕ БАУЭРОВСКОЙ ФИЛОСОФИИ САМОСОЗНАНИЯ

Первые разногласия. Как уже отмечалось, Энгельс в начале 1842 г. в брошюре «Шеллинг и откровение» отверг христианскую философию откровения и сопутствующую ей философию мифологии. Внешне казалось, что он критикует Шеллинга в духе философии самосознания. Так это многие и поняли [2]. В действительности это не так. Энгельс выступает в этих памфлетах, направленных, конечно, больше всего против Шеллинга, судьей не только философии откро-

[2] Ср.: [18, 1, *243, 252*]. Такое мнение проникло и в учебную литературу, где констатируется, что Энгельс критикует Шеллинга еще с идеалистических позиций. Это не вполне точно.

вения, но и философии самосознания. Он обвиняет обе философии в одном и том же недостатке: «решительная диалектика» Шеллинга совершенно беспомощна перед миром существующего и «как раз это самое делает также младогегельянская философия». Это — призыв к поискам реалистической философии.

Энгельс уже не удовлетворен «методом критикования» Бауэра и левогегельянцев. Бауэр считал свой метод истинно-диалектическим, но, подобно «решительнейшей диалектике» Шеллинга, в этом методе не было ничего решительного, кроме решительного нежелания субъекта диалектизирования вникнуть в объективные противоречия социального бытия. Маркс пришел к сходным выводам о бауэровской «диалектике». Это был один из философских пунктов, способствовавших взаимному сближению его и Энгельса.

Для Бауэра критика — «террористическое» оружие выдающейся личности. С помощью этого оружия Личность с большой буквы ниспровергает все и вся. Маркс не верит во всемогущество такой критики. Он решительно против такого понимания критики, уже потому, что она «ошибочно принимает отдельного индивида за воплощение универсальной мудрости» [1, 1, *60*]. Но такая мудрость принадлежит человечеству, а не индивиду. Культ критически-мыслящей личности несостоятелен.

В науке например, рассуждает Маркс, «отдельная личность» может осуществлять всеобщее дело, да оно и осуществляется всегда отдельными личностями. Но действительно всеобщим оно становится лишь тогда, когда является уже не делом отдельной личности, а делом общества. Это возражение и Гегелю, и его ученику Бауэру.

Маркс настаивает на коллективистском характере критики. Такая критика будет оружием борющихся масс, а не мнящих себя сверхчеловеками индивидов. Он утверждает, что революция, которую не только ожидают, но готовят демократы, и не обязательно «с самого начала должна выступать в *материальной форме*» [1, 1, *42*]. Материальной форме революции предшествует процесс ее идеологической подготовки, в особенности распространения ее идей в массах. Революция сначала «говорит», а потом уже «бьет». Видно, что Маркс размышляет над возможностями будущей революции, изучает опыт прошедших революций, в особенности Великой французской революции. Он считает, что на этот раз революция будет носить всеобъемлющий характер, так как она будет подлинно социальной революцией, а «революция народа *целостна;* т. е. революция совершается по-своему в каждой области» [1, 1, *42*].

Революция затронет все сферы общественной жизнедеятельности; революция в духовной, идеологической сфере предшествует революции материальной и подготавливает ее. Это — первичная постановка вопроса о революции, которая будет развита во второй половине 40-х годов, но в особенности после 1848 года.

Две концепции «еврейского вопроса». Следующим шагом вперед в духовном развитии Маркса и Энгельса стали знаменитые «Немецко-французские ежегодники» (1844). В них Маркс опубликовал помимо «К критике гегелевской философии права» статью «К еврейскому вопросу». Статья эта, как и критика философии права Гегеля, стала одним из первых манифестов возникавшего материалистического понимания истории. По своему характеру статья была открытым объявлением войны Бруно Бауэру. Маркс не скрывал, что полемизирует со сборником Бауэра «Еврейский вопрос» [55].

Энгельс назвал статьи и заметки Маркса в «Немецко-французских ежегодниках» «первыми социалистическими статьями». Маркс назвал свою статью «критическим разбором книжки г-на Бауэра «Еврейский вопрос». Он отметил, что критическая критика в лице Бауэра оказалась неспособной не только решить затронутый вопрос, но даже правильно поставить его. Главную ошибку Бауэра он видел в том, что тот допустил «смешение *«политической»* эмансипации с *«человеческой»* [1, 2, *118*]. Маркс понимал, что его суждения могут быть использованы в качестве повода для обвинения в юдофобстве. Он разъясняет, что далек от этого, ссылаясь, в частности, на свою петицию в пользу трирской еврейской общины [1, 27, *375*].

«К еврейскому вопросу» — многоплановый теоретический документ. Маркс искал пути перехода от терминологии фейербаховской антропологии к понятиям исторического материализма. Собственно еврейский вопрос он рассматривает как явление отчуждения, господствующего в буржуазном обществе, а эмансипацию евреев как угнетенного элемента общества — в рамках преодоления человеческого отчуждения вообще. Гражданское общество — общество с «еврейским духом» [3]. Этот «вопрос» сводится к «отношению поли-

[3] Маркс использует здесь навеянное Гессом понятие «фетишизация денег», которое он заменит впоследствии более точным понятием *товарного фетишизма.* В подготовительных материалах к «Святому семейству» он употребляет по отношению к Логике Гегеля выражения: «логика — деньги духа», или «спекулятивная, выраженная в отвлеченных мыслях стоимость человека и природы» [4, *262*]. Позже он употреблял вместо этих метафор, отчасти навеянных антропологией Фейербаха, более строгие определения.

тического государства к своим предпосылкам,— будь то материальные элементы, как частная собственность и т. п., или духовные, как образование, религия,— это конфликт между *общим* интересом и *частным интересом,* раскол между *политическим государством* и *гражданским обществом»* [1, 1, *392*]. Еврейский вопрос — элемент этой буржуазной практики. Для евреев-собственников характерна фетишизация денег, что следует рассматривать как «*крайнее практическое* выражение человеческого самоотчуждения» [1, 1, *408*].

Статья «К еврейскому вопросу» выявила решительное расхождение в понимании отчуждения между Марксом и Бауэром, а также между Марксом и Фейербахом. У Бауэра решающая форма отчуждения человеческой личности — религиозное отчуждение. Для Фейербаха формами отчуждения являются идеологические продукты человеческой деятельности и не только религия, но и идеалистическая философия. Маркс же считает все это признаком лишь одной формы отчуждения — идеологического отчуждения. Он смотрит на эту форму отчуждения как на вторичный фактор; идеологическое отчуждение — следствие отчуждения, господствующего в системе общественных отношений: вещи (товары) отделяются от производителя труда, продукт труда противопоставляется человеку и господствует над человеком и его трудом.

В «Немецко-французских ежегодниках» Маркс публикует работу «К критике гегелевской философии права. Введение». Он подтверждает выставленный тезис: эмансипация человека, снятие отчуждения форм его деятельности, не будет «эмансипацией вообще», достигаемой в результате неизвестно чьей деятельности; эту эмансипацию осуществит пролетариат и она будет достигнута с помощью его революционной деятельности, через социальную революцию.

Эту свою точку зрения Маркс подтвердил и развил в «Святом семействе» (сентябрь—ноябрь 1844 г.). Новое там заключается в том, что он указывает на различные социальные последствия отчуждения для различных классов общества. Отчуждение касается не абстрактного человека вообще, отчуждающего свою сущность в религии, как это получилось в антропологии Фейербаха. Его основная тяжесть падает не на буржуазию, а на пролетариат.

Маркс отверг в «Святом семействе» утверждение Бауэра, будто расхождение между ними коренится в различном понимании еврейского вопроса: один-де видит в нем проблему религии, другой — отвергает это. Маркс разъясняет, что еврейский вопрос не только и даже не столько религиозный,

сколько социальный. Бауэр придерживается при обсуждении этого вопроса теологического предрассудка, сводя все к злокозненности религии, в частности иудаизма, Маркс же определенно заявляет, что еврейский вопрос — часть социального вопроса, причем в более глубоком смысле слова, чем тот оттенок социальности, который видит Бауэр [4]. Бауэр думает, что все вопросы будут решены, как только все станут атеистами.

Еврейство — не религиозный признак определенного народа, а социальное качество людей, постоянно воспроизводимое «теперешней гражданской жизнью». Противоречия общественных отношений находят, разумеется, свое фантастическое отражение в религии евреев (*в иудаизме*). Но свое высшее выражение эти противоречия находят не в духе иудаизма, а в гораздо более прозаической вещи — в современной денежной системе [1, 2, *121*]. Иными словами, еврейство — «завершенная *практика самого христианского мира»;* оно «сохранилось и развилось *благодаря* истории, *в* истории и *вместе* с историей...» [1, 2, *121*]. Гражданское общество на данной стадии его социально-экономической эволюции является миром буржуазно-собственническим, его *действительная сфера* — не религиозная теория, не талмуд, не богослужение в синагоге, а торговая и промышленная практика [1, 2, *121*].

Бауэровская концепция не в ладах с данными истории. Для Бауэра, пишет Маркс, «*всемирно-историческое* значение еврейства должно было прекратиться в *час рождения* христианства» [1, 2, *121*]. Но ведь оно, это *значение,* не исчезло! Более того, еврейство в том социальном смысле, в каком его трактует Маркс, т. е. как дух буржуазного («гражданского») общества, получило небывалое развитие и если исчезнет, то вместе с прекращением буржуазной торговой и промышленной практики.

Расхождения между Марксом и Бауэром касаются еще одного важного пункта. Бауэр принимает частичную сущность за полное выражение сущности, он не рассматривает конкретно-исторические условия возникновения «еврейства» — как выражения сущности буржуазного общества. Он берет иудаизм как нечто безусловное и выводит оттуда все качества конкретного человека, придерживающегося этой религии. Тем самым в его концепции происходит переворачивание действительной зависимости.

---

[4] В письме к А. Руге от 13 марта 1843 г. Маркс замечает: «Как мне ни противна израильская вера, но взгляд Бауэра кажется мне все же слишком абстрактным» [1, 27, *375*].

Для Маркса весь этот вопрос не этический и не религиозный по преимуществу. Это — вопрос социальный. Эмансипация верующих, т. е. эмансипация по религиозному признаку, не решает проблемы, она не освобождает человека. Предварительным условием человеческой эмансипации должна быть эмансипация политическая.

Маркс разъясняет в «Святом семействе», что известная мера политической эмансипации человека возможна в современном обществе, если в государстве берут верх принципы демократии. Так, отделение церкви от государства в американской буржуазной демократии есть явление политической эмансипации. Но решило ли это вопрос освобождения человека от связывающих его социальных пут? Отнюдь. Оно лишь закрепило противоречие в положении человека такого общества. Буржуазное государство построено на принципах прав человека, тем самым оно якобы санкционирует и охраняет право независимости одного индивида от другого, фактически же, на практике, освящает «гоббсовскую» войну всех против всех. Необходима поэтому ликвидация реального общественного противоречия — между абстрактной сущностью человека, освященной именем закона, и конкретной сущностью индивида этого общества. Следует поэтому развить не только критику религии этого общества, но и критику его политики,— «связать нашу критику с критикой политики, с определенной партийной позицией в политике» [1, 1, *381*]. Человеческая эмансипация оказывается возможной при условии устранения буржуазно-торгашеского духа гражданского общества. Но если эмансипация человека возможна, следует искать пути и средства его освобождения. Освобождение личности или освобождение масс? Этот вопрос уже встал перед Марксом практически. И в то же время он понимал, что необходима теория освобождения, определенная философия действия. Одним из предварительных условий ее создания было развенчание философии самосознания «критически-мыслящей личности».

Разгром философии самосознания. Ко второй половине 1844 г., времени написания «Святого семейства», Маркс и Энгельс продвинулись далеко вперед в понимании значения практическо-преобразующей деятельности. Критика философии самосознания могла быть поэтому более доказательной.

Самое сжатое и логически стройное изложение доводов Маркса против философии самосознания Бруно Бауэра мы находим в главе шестой «Святого семейства» (раздел «Спекулятивный кругооборот абсолютной критики и философия самосознания»). Сходная аргументация обнаруживается

также в письме Маркса к Фейербаху от 11 августа 1844 г. В упомянутой главе Маркс заканчивает свои счеты с бауэровской философией самосознания. Это не означает, что в других местах «Святого семейства» отсутствует ее критика.

Маркс отмечает то обстоятельство, что Бауэр появляется на идеологической авансцене как теолог, или, что точнее, как *критический теолог* [1, 2, *157*]. Его критика ортодоксальной теологии была своего рода шедевром старогегельянской логики: Бауэр умел придавать «спекулятивное оформление всякой *религиозной* и *теологической бессмыслице*» [1, 2, *157*]. Характер этого спекулятивного оформления вырисовывается из Марксова сравнения Штрауса и Бауэра. В их критике теологии много общего, и это общее определяется тем, что «оба вполне последовательно применили систему *Гегеля* к теологии» [1, 2, *154*]. Спор между Штраусом и Бауэром был, следовательно, спором, в котором обе стороны, воюя с теологией, использовали гегелевские приемы, гегелевский метод. Различие же заключается в том, что Штраус стремится преодолеть Гегеля (и теологию), призывая на помощь спинозовское понимание субстанции, в то время как Бауэр опирается больше на фихтеанство, манипулируя с *Я* и *самосознанием*. «В основе всех религиозных представлений лежит, по мнению г-на Бруно Бауэра, самосознание,— пишет Маркс.— Оно же, по его мнению, составляет творческий принцип евангелий» [1, 2, *44*].

Бауэр видел основной порок штраусовской концепции евангелий в том, что в ней превалирует «человеческая критика», т. е. навеянная философской антропологией. Штраус был противником философии самосознания. Поэтому Бауэр считает себя вправе обвинить его в половинчатости. Он утверждает, что Штраус «не сумел завершить критику гегелевской системы». Это обвинение Бауэр мог обратить и против себя: ведь философия самосознания есть не преодоление, а «завершение гегелевской системы» — вплоть до *«восстановления христианской теории сотворения мира в спекулятивной гегелевской форме»* [1, 2, *152*]. Маркс пришел к выводу, что Бауэр, добывающий хлеб насущный на ниве теологии (путем издания одной за другой работ по «критике теологии»), предпринял героическую попытку с помощью философии самосознания «в качестве теолога выйти за пределы теологии» [1, 3, *224*]. Философия самосознания имеет свою завершенную форму, которую можно установить по таким трудам, как «Критика синоптиков» (начало) и «Раскрытое христианство» (окончание).

Именно в этих произведениях Бауэром была развита

идея «бесконечного самосознания». Как иронизировал Маркс, он «принцип этот рассматривал как творческий принцип даже евангелий, своей бесконечной бессознательностью, казалось бы, прямо противоречащих бесконечному самосознанию» [1, 2, *42*].

Бауэр же утверждал, что «правильное понимание евангельской истории имеет также свои *философские основы,* а именно в философии самосознания» [54, *12*].

Отвергнув историчность личности «религиозного спасителя мира», Христа, Бауэр выступает в итоге в роли «критического спасителя мира». «Похоже на то,— писал Маркс Фейербаху,— что Бауэр воевал против *Христа* из *соперничества* с ним» [1, 27, *383*]. Правда, Фейербах не придавал особого значения ни Бауэру, ни его претензиям. Всемирно-историческая роль критики, которую Бауэр усердно подчеркивал, предполагала и существование всемирно-исторических масштабов философии. Бауэр полагал, что он достиг необходимых высот, так как преодолел и синтезировал два пика мировой философии — Спинозу и Гегеля. Он был убежден в том, что нашел в самосознании решающее доказательство преодоления философии и пантеизма Спинозы и панлогизма Гегеля. В действительности, как показывает Маркс, «покончив со *спинозизмом,* к р и т и к а стала на точку зрения *гегелевского идеализма*» [1, 2, *151*].

Бауэр фактически использует аппарат гегелевских категорий. Слегка видоизменив его, с «бесконечным самомнением» он без конца переливает из пустого в порожнее, употребляя термины «бесконечное самосознание», «субстанцию как процесс», «субъект» и т. п. Маркс указывает, что отрицание спинозовской субстанции, которую Бауэр именует метафизической иллюзией, означает, что в действительности он отрицает мирское ядро спинозовских «иллюзий» — природу. Суть бауэровской операции заключается в том, что «метафизические категории», которые есть не что иное, как абстракции от действительности, превращаются в «определенные формы» природного или человеческого существования. Маркс определяет бауэровскую операцию как «*метафизически-теологическую* карикатуру на человека в его *оторванности* от природы» [1, 2, *153*]. Человеческие свойства превращаются в свойства воображаемого «бесконечного самосознания». Поскольку самосознание есть «вочеловечившаяся идея» — оно бесконечно. Принцип «бесконечного самосознания» отличается от гегелевского «бесконечного абсолюта» лишь терминологически; с помощью этого принципа Бауэр устраняет различие между «бесконечным самосознанием» и «творящим субъектом». Для него самосозна-

ние — единственный творческий принцип. Гегель считал необходимым «уничтожить» замкнутость субстанции и «поднять ее до самосознания» [12, *14—15*]. Но Гегель оставался на точке зрения тождества бытия и сознания. Позиция Бауэра — иная. Маркс в письме к Л. Фейербаху замечает, что в философии самосознания Бауэра *«сознание* или *самосознание* рассматривается как единственное человеческое качество» [1, 27, *382*], а в «Святом семействе» констатирует, что у Бауэра «самосознание из *свойства человека* превратилось в *самостоятельный субъект*» [1, 2, *153*]. Сам Маркс никогда не смотрел так на самосознание — он видел в нем духовное свойство человека.

Маркс приходит к выводу, что Бауэр зависит от Гегеля больше, чем сам об этом догадывается. Эта зависимость определяется в первую очередь тем, что Бауэр принял гегелевскую идею «предшествования категорий, наделенных творческой силой». Подобно Гегелю, Бауэр сначала растворяет «всю человеческую деятельность» в спекулятивной диалектике собственного производства, а затем «снова творит мир из спекулятивной диалектики» [1, 2, *152*]. Как замечает Маркс, «критически преодолевая» Гегеля, Бауэр зачастую повторяет его. Так, одна из многочисленных статей Бауэра («Горе и радость теологического сознания») оказалась «не очень удачным переложением отдела «Феноменологии» — «несчастное сознание» [1, 27, *374*].

Бауэр, критикуя Гегеля, иногда бывает прав. Осуждая Гегеля за приспособленчество к интересам прусской реакции, Бауэр и другие левые гегельянцы осуждали заодно и неустойчивость ортодоксов гегельянства. Но это было чисто моральное осуждение философии Гегеля.

В письме Марксу от 31 марта 1841 г. Бауэр писал, что теория это — «высшая практика» и утверждал, что верная теория способна подняться до столь необходимого современному обществу «терроризма чистой мысли» [91, 1, *250*]. Однако его «терроризм» был несостоятелен теоретически и бесплоден на практике. Бауэр в своей философии превращал все существующее вне бесконечного самосознания, т. е. все предметы и явления вещного мира, в «простую *видимость* и *чистые мысли*» [1, 2, *156*]. Он не желает признавать никакого отличного от мышления бытия.

В Марксовой критике бауэризма, особенно на ее ранней стадии, сохраняется еще фейербаховский подтекст. Он уделяет много внимания отношению *природа — человек* в ущерб отношению *общество — человек*. Социальные определения человеческой деятельности еще не носят точного и развернутого характера. Маркс еще использует катего-

рии, которые имеют антропологический подтекст: *энергия природы, человеческая сущностная сила, страдание, чувствования, хотения, сердце, человек, я, ты* и т. п. [1, 2, *157*]. Наряду с ними используются и другие понятия, и именно эти понятия вытесняют вскоре категории антропологии: *практика, действительная общность, общественные отношения* и *другие*.

Марксов анализ бауэровского «историзма». Гегель объяснял историю развитием безличного Мирового Разума. Левые гегельянцы и, прежде всего, Бауэр и Штирнер понимали мистический характер понятия, которое в системе абсолютного идеализма определяет само себя. Это было установлено уже во время бурных дискуссий в «Докторском клубе», в которых Маркс принимал самое активное участие. Он первый обратил внимание «докторантов» на гегелевский мистицизм понятия. Но левые гегельянцы впали затем в другую крайность: они превратили гегелевскую самодвижущуюся и объективирующуюся идею в самосознание. Понимание истории человечества приобрело вследствие этого черты философской спекулятивности. Субъективный идеализм Бауэра, Штирнера и других больше всего проявился там, где они изображают субъектами истории не действительных субъектов, не массы, а мистифицированное ими самосознание. Но это уже было у Гегеля, «где реальный субъект представляется как нечто другое, как момент мистической субстанции» [1, 1, *244—245*]. Заверения Бауэра и других молодых гегельянцев, что они видят в человеке истинную движущую силу истории, имеют в этом случае мало цены.

История приобретала под пером Бауэра и К° странный вид истории «критически-мыслящего духа». Картина рисовалась в духе философско-исторической дихотомии: «На одной стороне стоит масса как пассивный, неодухотворенный, неисторический, *материальный* элемент истории; на другой стороне — д у х, к р и т и к а, г-н Бауэр и компания как элемент активный, от которого исходит всякое *историческое* действие» [1, 2, *94—95*].

На место гегелевской духовной субстанции, которая определяет в истории все и вся, теперь в качестве определяющих агентов истории предлагаются «философы», «идеологи», «мыслящие личности». Тем самым критическая критика, объявлявшая себя революционизирующей мир критикой, впадала в иллюзию самообмана. Учеба у Гегеля впрок не пошла, хотя, как замечает Маркс, «*абсолютная критика* научилась из *«Феноменологии»* Гегеля, по крайней мере, одному искусству — превращать *реальные, объективные, вне*

меня существующие цепи в *исключительно идеальные,* исключительно *субъективные,* исключительно *во мне* существующие цепи и поэтому все *внешние,* чувственные битвы превращать в битвы чистых идей» [1, 2, *90*].

Выходило так, что общественные преобразования происходили в качестве следствия «мозговой деятельности». Социальные проблемы, выдвигаемые развитием общественных противоречий, решались просто: путем анализа данной совокупности идей. Действительность воспринималась в ее духовном обличьи. Маркс пришел к выводу, что бауэрианцы следуют по стопам «прежних теологов». Они изображали исторический процесс так, что его результаты рассматривались в виде задачи, которую история будто бы ставила перед собой в начале процесса. Бауэр, а вслед за ним и другие непрерывно вопрошали историю — «для чего?» Между тем, подчеркивал Маркс, история, реальная история, а не бауэровская абстракция истории, никогда не служила и не будет служить целям «потребительского акта».

Гегель объявил, что задача дня заключается в построении научной философии истории. Он не справился с этой задачей, но постановка вопроса была верной и перспективной. Бауэр объявил все это несущественным. Необходима, утверждал он, не научная философия истории, которая всегда будет абстрактна, а *критика современности.*

В философии самосознания история перестает быть сама собой и становится «особой личностью, метафизическим субъектом, а действительные человеческие индивидуумы превращаются всего лишь в носителей этого метафизического субъекта» [1, 2, *87*]. Бауэр постоянно говорит об Истории с большой буквы, которая столь же постоянно что-то «позволяет» или «не позволяет». В конечном счете при таком понимании исторического процесса он мистифицирует его.

Бауэр утверждает, отмечает Маркс в письме к Фейербаху, что критика является «единственным *активным* элементом истории». Он признает к тому же «только одну *действительную* потребность — потребность в *теоретической* критике» [1, 27, *382*]. Следствием всей этой теории является то, что человечество выступает в качестве инертной массы, в качестве материального антипода духа.

Маркс знал Гегеля не хуже Бауэра. Он помнил известное замечание, что в истории ничто великое не достигается без страсти. С тем большим основанием он высмеивает тезис Бауэра, согласно которому «единственный» активный элемент истории, каковым считает себя критика, «должен быть исполненным *иронии, холодным как лед*» [1, 27, *383*].

Бауэр наделял таким образом сконструированную им критически-мыслящую личность существующими только в его воображении теоретическими добродетелями.

Маркс замечает, что видит в бауэровской концепции истории *«критически-карикатурное завершение гегелевского понимания истории,* которое, в свою очередь, есть не что иное, как *спекулятивное* выражение *христианско-германской* догмы о противоположности *духа* и *материи, бога* и *мира»* [1, 2, 93].

Маркс ставит вопрос, была ли какая-либо реальная основа у этой бауэровской теории? Он считает, что эта основа заключалась в появлении, благодаря развитию буржуазных отношений и количественному росту партий ученых, полуученых и литераторов, воображающих, что они поворачивают рычаг всемирной истории, между тем как на самом деле они лишь прядут бесконечную нить своих собственных фантазий. Каждый из представителей этой партии критически-мыслящих личностей воображает, что он — сложившийся или, во всяком случае, потенциальный гений, творящий исторически значительное дело. Маркс замечает в «Заметках о новейшей прусской цензурной инструкции», что скромность гениев состоит в том, «чтобы говорить языком самого предмета, выражать своеобразие его сущности» [1, 1, 7]. Для Маркса важно выяснить связь, существующую между идеями идеологов определенных социальных слоев и материальными, а также духовными интересами масс и классов. Для «абсолютной критики» масса — враг духа. В истории действуют две абсолютные противоположности: дух, этот двигатель прогресса, и масса, его тормоз. Бауэр и бауэрианцы истолковывали историю как развертывающуюся вне деятельности масс.

В действительности же история богата именно этой деятельностью. Социальная же эффективность идей прямо пропорциональна степени отражения в этих идеях интереса массы. Для Бауэра эффективны идеи, свидетельствующие о гениальности изобретателей этих идей. Он утверждал, например, что Робеспьер и Сен-Жюст пали потому, что их оставила их гениальная прозорливость. Маркс же утверждает, что Робеспьер и Сен-Жюст пали вовсе не потому, что они стали менее гениальны, чем их противники (дело обстояло как раз наоборот), а оттого, что дали знать о себе социальные слабости их идеализма и компромиссной политики [1, 2, *136*]. Несмотря на все революционные фразы, их политические проекты перестали выражать интерес французской массы, прежде всего парижских пролетариев и полупролетариев. Он указывает на явную зависимость мыш-

ления идеологов, в том числе мелкобуржуазных идеологов, от настроений и требований масс, стремясь уже в это время выявить механизм перевода интереса в идею и совокупности идей в систему взглядов определенного класса, в идеологию.

В истории, замечает Маркс, «следует строго различать две вещи: насколько масса была *«заинтересована»* в тех или иных целях и насколько эти цели *«вызывали энтузиазм»* массы» [1, 2, *89*]. Это знали уже французские просветители. Маркс обсуждает здесь же диалектику идеи и интереса (*«Идея»* неизменно посрамляла себя, как только она отделялась от *«интереса»* [1, 2, *89*]). Ссылаясь на мнение Фурье о *тоне* каждой исторической эпохи, он разъясняет, что подлинный *интерес* класса, олицетворяющего историческое движение, преодолевает все естественные и искусственно воздвигаемые препятствия. Так, буржуазный интерес в революции 1789 г. преодолел все: «неудачной» революция была только для той массы, для которой *политическая* «идея» не была идеей ее действительного *«интереса»..*, реальные условия освобождения которой существенно отличны от тех условий, в рамках которых буржуазия могла освободить себя и общество» [1, 2, *89*]. В то же время созданные буржуазной революцией новые социальные условия служат реальной гарантией того, что в последующем «вместе с основательностью исторического действия будет, следовательно, расти и объем массы, делом которой оно является» [1, 2, *90*].

Отвергая какое-либо историческое значение деятельности народных масс, Бауэр лишил себя возможности вникнуть в смысл исторического прогресса, а тем более, объяснить его. Он не видит, что прогресс не носит столь прямолинейного характера, каким он ему представляется в виду преувеличения всемогущества абсолютной критики. Он впадает в действительно абсолютное заблуждение, когда вину за исторический застой и регресс возлагает на массу.

Маркс противопоставляет бауэровской субъективно-идеалистической профанации исторического процесса объективное видение истории. Он убежден, что такое видение возможно только на основе научной теории. Зачатки этой теории он видит у утопистов XVIII—XIX вв. Несмотря на утопизм, свойственный проектам коммунистических писателей прошлого, они видели многое. «Все коммунистические и социалистические писатели,— отмечает Маркс,— исходили из наблюдения, что, с одной стороны, даже самым благоприятным образом обставленные блестящие деяния видимо остаются без блестящих результатов и вырождаются в три-

виальности; с другой же стороны, что *всякий прогресс духа* был до сих пор *прогрессом в ущерб массе человечества,* которая попадала во все более и более *бесчеловечное* положение. Они объявили поэтому *«прогресс»* (см. *Фурье)* неудовлетворительной абстрактной *фразой*[5]; они догадывались (см. в числе других, *Оуэна)* о существовании основного порока цивилизованного мира; они подвергли поэтому *действительные* основы современного общества беспощадной *критике. Этой коммунистической* критике с самого же начала соответствовало на практике движение *широкой массы,* в ущерб которой происходило до сих пор историческое развитие» [1, 2, *92*].

Перед этой реальной коммунистической и социалистической критикой существующего положения вещей, соответствующей коренным интересам массы, ирреальная бауэровская критическая критика обладает лишь одним сомнительным преимуществом: она избавляет себя от исследования общественных противоречий и носителей регресса, ограничиваясь их моральным посрамлением.

Бауэр написал немало, выступая против деспотической сущности государства, которое стесняет и даже душит порывы самосознающей, критически-мыслящей Личности, но не продвинулся дальше общих фраз морального обличения политического деспотизма. Как замечает Маркс, рассуждения вроде того, что «государственный строй, который явился продуктом предшествовавшей ступени сознания, может стать гнетущими оковами для более развитого самосознания и т. д. и т. п.,— это, конечно, тривиальности» [1, 1, *240*]. «Тривиальности» Гегеля стали по наследству тривиальностями философии самосознания.

Маркс использует в этой критике аргументы от материалистической антропологии. Он утверждает, что «можно было бы, напротив, вывести только требование такого государственного строя, который заключает в себе самом, в качестве определяющего начала и принципа, способность прогрессировать вместе с развитием сознания, прогрессировать вместе с действительным человеком. Но это возможно только при условии, если «человек» стал принципом государственного строя» [1, 1, *240*]. Бауэр же, как и Гегель, не сумел поставить по-настоящему проблему человека.

В письме к Л. Фейербаху от 11 августа 1844 г. Маркс замечает, что у Бауэра с его верой во всемогущество крити-

---

[5] Маркс подразумевает, в частности, критику Фурье теории непрерывного прогресса Кондорсэ. Французский социалист считал ее слишком оптимистичной, не согласующейся с историческими фактами.

ки «критика превращается в некое трансцендентное существо» [1, 27, *382*]. И это верно, ибо в бауэровской концепции Критика (с большой буквы) определяет, собственно, все значительное в истории, а также направление социального прогресса. Бауэр допускает даже, что со временем возникнет ситуация, когда «все вырождающееся человечество сплотится против критики» [1, 27, *382*]. Ни больше, ни меньше!

Абсолютная критика «с бесконечным самомнением ставит себя выше наций, ожидая, чтобы последние, ползая у ее ног, молили ее о прояснении их сознания», она убеждает всех и каждого, что «критикование», «познавание», т. е. духовная деятельность, «дает *духовный перевес*» [1, 2, 169]. Но кому и ради чего? Ведь, этот пресловутый перевес — ничто без материального носителя «перевеса». Иное дело — социалистическая критика общественных порядков как «*действительная человеческая деятельность* индивидуумов, являющихся активными членами общества». Такая критика «проникнута практикой» [1, 2, *169*].

По мнению Маркса, Бауэр решительно не понимает сути критики. Значение реальной критики — иное. Оно заключается не в бесконечном словоизвержении по любому поводу. Критика словом становится неотразимой тогда, когда она подкрепляется критикой делом и больше всего — оружием революции. Как отмечает Маркс в «Критических заметках к статье «Пруссака», «*революция* вообще — *ниспровержение* существующей власти и *разрушение* старых отношений — есть *политический акт*» [1, 1, *448*]. Таким образом, критика, чтобы стать действительной критикой, должна преследовать революционные и социалистические цели. Это был исключительно важный основополагающий вывод.

Разрыв Маркса с Бауэром. Бауэр ответил на критику Маркса и Энгельса в издававшейся им «Всеобщей литературной газете». Он утверждал там, что Маркс не понял подлинного смысла философии самосознания (прием, который незадолго до того использовал Шеллинг, утверждавший, что Гегель не понял смысла его philosophia prima). «Святое семейство» вызвало у Бауэра, как иронизировали Маркс и Энгельс, «впечатление глубокой скорби и серьезной, добросердечной печали» [1, 3, *93*]. Единственную хорошую сторону их труда он увидел в том, что она показала, чем неизбежно должен был стать Фейербах и какую позицию может занять его философия... Иными словами, он увидел в «Святом семействе» только последовательно развитую точку зрения материалистической антропологии. Бауэр уверял вместе с тем, что Маркс и Энгельс не поняли

глубинного смысла его критики ввиду того, что встали на позиции материалистического догматизма.

Он охарактеризовал Марксову критику философии самосознания как «деструктивную» и «нигилистическую». Что касается оценки социальных приложений философии самосознания, то он считал Маркса виновным в идеализации *массы.* Маркс, оказывается, потакает инстинктам массы, в том числе, что особенно забавно, свойственному ей «инстинкту собственности».

В статье «Новейшие сочинения по еврейскому вопросу», опубликованной во «Всеобщей литературной газете» (декабрь 1843 г.), Бауэр утверждал, что Маркс и Энгельс восстали против свободы духа, что «защитники массы» бедны мыслью, а между тем возомнили себя «бог весть сколь великими оттого, что они выступили сторонниками эмансипации и догмы о *«правах человека»* [1, 2, *95*]. Бауэр писал также, что философия сознания по сути своей коммунистична и что совет Маркса изучать коммунизм не по адресу. Бауэр, имея в кармане философию самосознания, воображал, что он a priori знает о коммунизме больше, чем будет знать Маркс в результате своего «изучения».

Маркс, считал Бауэр, смотрит на коммунизм сквозь розовые очки, видит в коммунизме, защищающем «массу», только хорошее. Это — некритическое восприятие теории и практики коммунизма. Бауэр утверждал, что в отличие от Маркса и его сторонников, застрявших на «радикализме 1842 года», т. е. на революционно-демократической идеологии «Рейнской газеты», он ушел далеко вперед.

Маркс, утверждал Бауэр, создал свою фетиш — страдающую и будто бы жаждущую перемен массу. Но так ли это? И к чему стремится масса? — патетически вопрошал Бауэр. Он отвечал, что единственным желанием этой массы является обладание собственностью, а Маркс осуждает обуржуазивание, но не видит, что масса хочет быть буржуазной.

С точки зрения Бауэра, масса хороша, пока она не стремится обзавестись собственностью, пусть даже в ее, признаваемой Марксом, «общественной форме». Как только масса обзаводится собственностью (в любой форме), она губит все человеческое, даже то, что было в ней до «обладания». Масса, утверждает Бауэр, всегда «враг духа». Она смотрит на ценности культуры исключительно с позиции интересов ее сиюминутного существования. Прогресс в духовной культуре исходит не от массы, а от гениальных одиночек, от критически-мыслящих личностей, способных стать выше «чувственного существования». Маркс, писал Бауэр, может

возразить, сказав, что он выделяет из массы пролетариат. Но пролетариат, этот «фетиш Маркса», есть органическая часть массы, и, как и масса, это — эгоистический, а вовсе не революционный класс. Он действительно поставлен в условия изнурительного физического труда, но это означает лишь то, что он в силу условий своего жизненного существования не имеет каких-либо шансов порвать узкий горизонт обыденной посредственности. Бауэр считает, что пролетарии будут боготворить капиталиста, который обеспечит им сносную жизнь и постоянную работу. Иными словами, Бауэр твердо убежден, что массы неспособны понять свое собственное положение в мире. И ничего революционного в них нет и не будет.

С теоретической точки зрения, писал Бауэр, принцип, что «созданное трудом должно принадлежать труду» есть не что иное, как социалистическая догма. Исследование этого принципа не подтверждает выводов социалистов. Массы могут поверить в то, что им должно принадлежать все, объединиться вокруг лозунга «владыкой мира будет труд», а это приведет общество к катастрофе, ибо будут утеряны возможности проявления человеческой индивидуальности. Он утверждает, что правительство народа есть приятная, но утопическая мечта. Попытка осуществления этой мечты на практике приведет якобы лишь к «давлению авторитета» и «экспансии власти». Бауэр ссылался на опыт Великой французской буржуазной революции, которая тоже проповедовала высокие принципы. Ее идеологи были атеисты, но Робеспьер вынужден был ввести в конце концов «религию Разумного существа» на место «Религии разума» ради консолидации нации. Революция уничтожила феодальные привилегии, но породила, благодаря конституированию буржуазной собственности, всеобщий национальный эгоизм, проповедовала гуманизм и свободу, а закончила кровавым террором! При революционном государстве, считал Бауэр, равенства не может быть уже потому, что официальных лиц будет больше, чем в современном государстве бюрократов [59, 1, *41*]. При этом он проповедовал атеистическо-критическое государство, о котором не мог сказать ничего вразумительного. Это была утопия государства, которая сильно смахивала на «улучшенное» критическими фразами государство частных собственников.

В письме к Фейербаху от 11 августа 1844 г. Маркс разъясняет причины охлаждения отношений между ним и Бауэром, а также сообщает о своей критике философии самосознания. Между прочим, это место из письма Маркса к Фейербаху является косвенным свидетельством его прош-

лой приверженности к левогегельянской версии гегелевского учения о самосознании, развитого еще в «Феноменологии духа» (1807). Маркс стремится рассеять возможные опасения Фейербаха относительно его сотрудничества с Бауэром. Он говорит об этом сотрудничестве в прошедшем времени («мой многолетний друг,— но теперь все более от меня отдаляющийся,— *Бруно Бауэр*» [1, 27, *382*]. Но, как известно, не только Бауэр отдалялся от него, но и Маркс отдалялся от Бауэра. И даже, пожалуй, еще более интенсивно.

Объективно Бауэр становился в это время все более критичным по отношению к коммунизму, Маркс же вступил на путь борьбы за коммунистические идеалы. Философию Фейербаха он еще рассматривает как гуманистическое и материалистическое основание коммунистической теории. Естественно поэтому его стремление вовлечь Фейербаха в русло общей борьбы за коммунистические принципы. Его сообщение о полемических выходках Бауэра против Фейербаха на страницах «Allgemeine Literatur Zeitung» вовсе не имеет своей целью возбуждение неприязни Фейербаха к Бауэру. Маркс желает достичь другого: осознания Фейербахом своей истинной принадлежности к коммунистическому лагерю, а также признания противоположности коммунистических принципов принципам философии самосознания с ее гипертрофированными амбициями критически-мыслящих личностей.

Теоретические догмы Бруно Бауэра не оказали никакого влияния на массы, которые он третировал так грубо. Его философия оставалась достоянием узкого кружка почитателей. Время требовало новых решений. Крепнущее рабочее движение нуждалось в идеологии, которая соответствовала бы интересам пролетариата и выражала бы эти интересы.

О том, что влияние Бауэра было незначительным, есть немало свидетельств. Энгельс, не без удовлетворения, сообщал Марксу после своего возвращения в Германию из Франции в октябре 1844 г.: «О Бауэрах тут ничего не слышно, никто о них ничего не знает» [1, 27, *6*]. Это была констатация не только физического отсутствия братьев, но и идеологической пустоты философии самосознания. Энгельс отмечал одновременно успехи коммунистической пропаганды, добавляя, что на «Jahrbücher» (первый и единственный номер которого вышел в свет в феврале 1844 г.) еще до сих пор огромный спрос. Новое, научное мировоззрение уже заявило о своем появлении и нашло отклик в читательской среде. Полемика же с Бауэром была необходимым следствием

становления идеологии научного коммунизма и его разрыва с мелкобуржуазным радикализмом.

Последнее «прости» Бруно Бауэру. «Святое семейство» является своего рода «Анти-Бауэром», «Немецкая идеология» — «Анти-Штирнером». «Святому Максу» посвящена большая часть критического содержания этого труда. Тем не менее, в сравнительно небольшом втором разделе «Немецкой идеологии» («Святой Бруно») Маркс и Энгельс вновь возвращаются к философии самосознания. Это — окончательное сведение счетов с нею. Маркс и Энгельс никогда уже больше не возвращались к этому предмету. Тем больший интерес представляет для нас их итоговая оценка бауэровского *самосознания.*

Бауэр, как они отмечают, в 1845 г. «все еще гарцует на своем старогегельянском боевом коне» [1, 3, *83*]. Вопрос об отношении самосознания к субстанции, который для Гегеля был частным вопросом, стал у его ученика «всемирно-историческим и даже абсолютным вопросом» [1, 3, *83*]. Для Гегеля противоречие между субстанцией (Абсолютным духом) и самосознанием — противоречие, чисто спекулятивное, относящееся к области теоретического мышления. Бауэр превращает это противоречие в действительное противоречие. Получается, следовательно, такая картина: «...На одной стороне, вместо действительных людей и их действительного сознания о своих общественных отношениях, противостоящих им как нечто по видимости самостоятельное,— вместо этого у него голая абстрактная фраза: *самосознание,*— подобно тому как вместо действительного производства у него фигурирует *ставшая самостоятельной деятельность этого самосознания;* а на другой стороне, вместо действительной природы и действительно существующих социальных отношений,— философское сведение воедино всех философских категорий или названий этих отношений в виде голой фразы: *субстанция*» [1, 3, *84*]. В общем, процесс абстрагирования от конкретной действительности достиг таких высот спекулятивности, что в итоге философия самосознания щеголяет самыми абстрактными и, увы, самыми бессодержательными определениями. Эти определения имеют для Бауэра абсолютную ценность: с ними можно проделывать все, что угодно! И Бауэр это делает: «Личность вообще!», «Понятие!» «Всеобщая сущность!» «Полагать себя в ограниченной форме и снова уничтожать это ограничение!» «Внутреннее саморазличение!» «Какие громадные «результаты!» — замечает Маркс [1, 3, *85*]. Уверовав в могущество своей философии, Бауэр воображает, будто «изменившееся сознание, появление нового оттенка в истолковании суще-

ствующих отношений может перевернуть весь существовавший до сих пор мир» [1, 3, *86*].

Нельзя сказать, чтобы Бауэр вовсе не понимал вреда абстрактности. Он пытался наполнить философию самосознания неким конкретным содержанием, в том числе взятым напрокат у авторов «Святого семейства» и даже «Единственного». Это была «социализация» философии самосознания с помощью понятий, вроде «бытия», «личности», «человека как своего собственного творения», «изделия» и т. п. «изделий» бауэровского производства.

При этом анафеме предавался Фейербах, его материалистическая антропология и его апология чувственности. Штирнер же, хотя и осуждался, как и Фейербах, за догматизм, а также за то, что «его Я нуждается в лицемерии, в обмане, во внешнем насилии», все же был оправдан за «действительное стремление уничтожить субстанцию в корне» [1, 3, *92*].

Бауэр, настаивая на философских постулатах самосознания, отрезал себе всякую возможность дальнейшего развития. После 1848 года философия самосознания зачахла. О Бауэре забыли.

Маркс встретился с Бауэром в последний раз в Лондоне в 1855 г. Старые друзья провели в беседах не один вечер. К сожалению, эти беседы не записаны. Беседы с Бауэром на лондонской квартире Маркса касались широкого круга вопросов — от истории философии до международных отношений. Маркс пришел к выводу, что Бауэр, сильно изменившись внешне, мало изменился в идейном отношении. Он приехал в Англию, чтобы собрать материалы для новых работ по истории христианства; Маркс в письмах к Энгельсу от 14 декабря 1855 г. и 12 февраля 1856 г. шутил относительно все тех же теологических привязанностей «вечного холостяка». Отчасти под впечатлением бесед с Бауэром Маркс стал подумывать о написании специальной работы о Гегеле, но замысел этот не осуществился: время поглощали «Капитал», практическая революционная деятельность и семейные заботы. Но из писем Маркса видно, что они с Бауэром в своих беседах вновь обратились к Гегелю.

VI. ПОВОРОТ К «ФИЛОСОФИИ, НАХОДЯЩЕЙСЯ НА СЛУЖБЕ ИСТОРИИ» [1]

I. НОМИНАЛИИ И РЕАЛИИ ФЕЙЕРБАХОВСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

Одна из самых больших величин левогегельянского движения — Людвиг Фейербах. Его «Сущность христианства» (1841) произвела ошеломляющее впечатление, и не только на левых гегельянцев. «Все мы стали сразу фейербахианцами»,— эти слова Энгельса выражают первоначальное яркое впечатление от «Сущности христианства», произведенное гениальным трудом Фейербаха на Энгельса, Маркса и других левых гегельянцев. В более поздние времена, в Предисловии к работе «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии» (1888) Энгельс, возвращаясь к временам своей молодости, заметил, что «за нами остается неоплаченный долг чести: полное признание того влияния, которое в наш период бури и натиска оказал на нас Фейербах в большей мере, чем какой-нибудь другой философ после Гегеля» [1, 21, *371*].

После «Сущности христианства» философский авторитет Фейербаха был признан безоговорочно. Правда, этот труд был воспринят вначале в его антитеологическом качестве, как критика религии, христианства. Фейербах понимал это. Философские основания своего учения он разъяснил вскоре ясно и недвусмысленно в работе «Предварительные тезисы к реформе философии» (1843).

Относительно влияния «Сущности христианства» на молодого Маркса Энгельс писал: «С каким энтузиазмом приветствовал Маркс новое воззрение и как сильно повлияло оно на него, несмотря на все критические оговорки, можно представить себе, прочитав «Святое семейство» [2] [1, 21,

---

[1] Определение взято из «К критике гегелевской философии права. Введение» [1, 1, *415*].

[2] Ф. Меринг и Г. В. Плеханов сближали философские основания марксизма с философской антропологией в большей мере, чем это следовало из р·ального положения вещей [32, *94;* 35, 18, *196—197*]. Плеханов возражал в «Основных вопросах марксизма» против верного мне-

281]. Слова «несмотря на все оговорки» существенны. Они указывают, что ни Маркс, ни Энгельс не были безусловными фейербахианцами даже в первоначальную пору их восхищения произведениями Фейербаха.

Современники также заметили это. М. Гесс незадолго до опубликования Фейербахом «Сущности христианства» писал Ауэрбаху о Марксе: «Как по своим устремлениям, так и по силе философского мышления, достигнутого им, он превзошел не только Штрауса — но и Фейербаха, и это кое-что значит» [91, 1, *261*]. Были ли эти слова преувеличением, впрочем вполне понятным для Гесса, который в те годы обожал молодого Маркса? Полагаем, что нет. Гесс хорошо знал Штрауса и Фейербаха — как живых людей, еще не канонизированных стоустой молвой, и мог сравнивать их с Марксом с полным знанием дела. Он не изменил своего мнения и после опубликования «Сущности христианства»[3]. Фактом остается и то, что критическое изучение философской антропологии было существенным моментом идейного развития Маркса и Энгельса — вплоть до «Экономическо-философских рукописей 1844 года», где наметился определенный разрыв с фейербахианством[4]. «Тезисы о Фейербахе» (1844) зафиксировали разрыв как таковой.

Причина обращения к философской антропологии была объяснена Энгельсом уже в «Положении рабочего класса в Англии» (1844). Он писал там, что ко времени появления фейербаховой «Сущности христианства» он и Маркс искали в философии нечто большее, чем скроенное по гегелевскому образцу «спекулятивное знание предмета» [1, 40, *43*]. Их поиски совпали по своей материалистической тенденции с фейербаховской критикой религии.

ния К. Диля, что «влияние Фейербаха на Маркса обыкновенно очень преувеличивается», и называл это мнение «огромной ошибкой». Впоследствии в работе «От идеализма к материализму» он признал, что ошибался не К. Диль, а он. Но и тогда он утверждал, что «Маркс и Энгельс навсегда остались, говоря вообще, единомышленниками Фейербаха в вопросах философии, собственно так называемой» [35, 18, *179*]. Это не вполне точно. Для Маркса и Энгельса «философией, собственно так называемой» был диалектический материализм, а для Фейербаха — антропологический материализм.

[3] М. Гесс, публиковавший в это время в «Рейнской газете» корреспонденции из Парижа о французском социализме и коммунизме, отметил, что Фейербах дал толчок к новому пониманию гегелевской идеи отчуждения. Он писал, что за отчужденные формы надо признать не только религию но и общественные отношения людей. Символом отчужденных форм, их наиболее ярким проявлением он считал, однако, денежные отношения. Маркс показал ограниченность такой трактовки.

[4] Из современных исследований этого вопроса см.: [105; 99; 43].

Фейербаховская критика религии, теологии и абсолютного идеализма была принята ими за хорошую предпосылку действительно научного знания. Философская антропология помогла также покончить с «негодным старьем бесконечного самосознания». Идеи Фейербаха были им понятны, поскольку Маркс уже при подготовке докторской диссертации опирался на атеистические мысли из отдельных его произведений. Так, сравнивая атомизм Эпикура и Гассенди, он использовал отдельные замечания Фейербаха в его «Истории новой философии».

Памфлеты Энгельса против Шеллинга (1842) также содержат признание значения «Сущности христианства». Автор памфлетов испытывает гордость от того, что левое гегельянство выдвинуло из своей среды мыслителя мирового масштаба. Энгельс выражает убеждение, что «фейербаховская критика христианства есть необходимое дополнение к основанному Гегелем спекулятивному учению о религии» [1, 41, *224*]. Он еще не усматривает в философской антропологии материалистической противоположности спекулятивному идеализму Гегеля. Энгельс стремится к «союзному» использованию гегелевской диалектики и фейербаховой антропологии в полемике с философией откровения Шеллинга. Фейербаховская антропология трактуется им в качестве теории, развивающей некоторые идеи Гегеля. Вспомним, что и Гегель был только что представлен Бауэром (и Марксом?) в «Трубном гласе» в виде предтечи левогегельянского атеизма. Энгельс, следуя Фейербаху, развивал в памфлетах антропологическое объяснение природы мира. Он утверждал, что лишь Фейербах со всей остротой довел до сознания левых гегельянцев основную идею, или вывод, новейшей философии, что разум может существовать только внутри и вместе с природой. Став сторонниками и союзниками Фейербаха, Маркс и Энгельс берут на себя обязанность защищать его философию от нападок теологов и реакционной прессы. Они поступали так не один раз.

Идеи философской антропологии. Рациональное и преходящее. В статье «Александр Юнг». Лекции о современной литературе немцев» (1842) Энгельс дает отповедь «пространной критике» Юнга и нападкам на Фейербаха «Königsberger Literatur-Blatt». Он характеризует «Сущность христианства» как явление «решительного радикализма» и пишет, что немецкая партия середины безуспешно пытается опорочить это бессмертное произведение и доказать свое превосходство. Аргументы представителя этой партии, Юнга, считает Энгельс, более чем слабы. По поводу слов Юнга, что учение Фейербаха «превосходно» и «неопровер-

жимо» для земли, «но с универсальной, с мировой точки зрения — оно ничтожно», Энгельс восклицает: «Вот так теория! Как будто на луне дважды два — пять, будто на Венере камни бегают как живые, а на солнце растения могут говорить! Как будто за пределами земной атмосферы начинается особый, новый разум, и ум измеряется расстоянием от солнца! Как будто самосознание, к которому приходит в лице человечества земля, не становится мировым сознанием в то самое мгновение, когда оно познает свое положение как момент этого мирового сознания!» [1, 1, *484—485*]. Энгельс обвиняет Юнга в том, что он основной вопрос философии, верно решенный Фейербахом, пытается «отодвинуть в дурную бесконечность пространства». Когда Юнг предостерегает против безоговорочного, легковесного обвинения Фейербаха и Штрауса в атеизме и безусловном отрицании бессмертия, Энгельс разъясняет, что «эти люди ни на какую иную точку зрения и не претендуют» [1, 1, *485*].

Статья «Лютер как третейский судья между Штраусом и Фейербахом» была опубликована в «Anekdota» в 1843 г.[5] В ней «Сущность христианства» признается великим произведением, но, в общем, она посвящена частной проблеме — вопросу о *чуде*. По мнению автора статьи, Штраус «рассматривает вопрос как теолог, следовательно, предвзято», а Фейербах — «как нетеолог, следовательно, свободно» [1, 1, *28*]. Автор статьи (Маркс?) разъясняет, что свобода, с какой спорная проблема обсуждается Фейербахом, и несвобода другого подтверждают, что Штраус видит вещи такими, «какими они *представляются* в глазах спекулятивной теологии». Фейербах же смотрит на те же самые вещи объективно, т. е. видит их такими, «каковы они *на самом деле*» [1, 1, *28*]. Признание чуда и его «восприятие» являются следствием известной социально-психологической установки. Чудо — необходимость для невежественной и экзальтированной массы, это — «реализация естественного, т. е. человеческого, желания сверхъестественным образом».

Статья оканчивается энергичным призывом к «спекулятивным теологам и философам» освободиться «от понятий

---

[5] Относительно авторства этой статьи существуют различные мнения. Г. Засс, В. Шуффенбахер и другие считают, что статья написана Л. Фейербахом, скрывшимся под псевдонимом. Д. Рязанов, О. Корню и другие утверждают, что автор — Маркс. В обоих изданиях сочинений Маркса и Энгельса на русском языке авторство статьи отнесено к Марксу. Независимо от того, кто является действительным автором статьи, она занимает видное место в полемике левых гегельянцев против теологической точки зрения на христианство, в частности по вопросу о *чуде*.

и предрассудков прежней спекулятивной философии» и, с помощью Фейербаха, «придти к *истине* и *свободе*» [1, 1, *28*].

Молодой Маркс внимательно изучает литературные выступления Фейербаха, не упуская из виду даже малозначительных. По поводу обвинений Фейербаха в грубости стиля, к которым прибегали правые гегельянцы, Маркс заметил саркастически: «Если фейербаховские «Тезисы к реформе философии» были запрещены цензурой, то виной тому было не официальное варварство, цензуры, а некультурность фейербаховских «Тезисов» [1, 1, *91*]. Маркс, сравнивая язык произведений Фейербаха с языком сочинений Гегеля, отдает предпочтение первому перед вторым. И вообще от 1819 до 1830 г. «печать опустилась до *подлости*», а в области философии «дух говорил непонятным, мистическим языком, ибо нельзя уже было говорить в понятных словах о том, понимание чего запрещалось» [1, 1, *39*].

В подготовительных материалах к «Святому семейству» Маркс прямо противопоставляет небрежное отношение к диалектике Бруно Бауэра тщательному анализу гегелевской Логики Фейербахом. Рукописи, составляющие материалы, написаны Марксом после ознакомления с фейербаховскими «Тезисами» и «Философией будущего». В литературе, и не только учебного характера, распространено и даже стало своего рода философским предрассудком мнение, будто Фейербах отстранился от гегелевской диалектики и даже мало что понял в ней. Мы уже имели случай выступить против этого странного мнения [25].

Что в действительности писал Маркс, оценивая фейербахово отношение к Гегелю? Отчасти мы сказали об этом выше. Теперь добавим следующее. «Только у Фейербаха,— разъясняет Маркс,— мы наблюдаем серьезное, критическое отношение к гегелевской диалектике, только он сделал подлинные открытия в этой области и вообще по настоящему преодолел старую философию» [4, *260—261*]. Это пишет Маркс, становящийся или, точнее, уже ставший сознательным материалистом, и это отнюдь не случайная обмолвка. Разъясняя «великий подвиг Фейербаха», он отмечает, что благодаря этому подвигу оказалось опровергнутой «в корне старая диалектика и философия» [4, *260*], что были открыты новые пути развивающемуся диалектическому мышлению, на этот раз — материалистическому.

Маркс принимает основной антиидеалистический тезис Фейербаха: старая философия — это выраженная в мыслях и логически систематизированная теология, под которой подразумевается, в первую очередь, философия немецкой идеалистической традиции вообще, гегелевская философия

в особенности. В подготовительных материалах к «Святому семейству» эта «систематизированная религия» характеризуется вполне в духе фейербаховского материализма — как форма отчуждения человеческой сущности. Именно в силу отчужденного характера этой философии отвергаются ее претензии на философию будущего. Это философия прошлого.

В «Святом семействе» Маркс защищает Фейербаха от «главаря абсолютной критики», т. е. от критики Бруно Бауэра, объявившего, что он открыл «тайну» гегелевской системы. В действительности, замечает Маркс, «абсолютная критика, которая никогда не переставала быть пленницей гегелевского образа мыслей, с бешенством ополчается здесь на железную решетку и стены своей тюрьмы» [1, 2, *102*]. Это — раскрытая тайна бауэровского образа мыслей. Абсолютная критика потому и не была в состоянии открыть тайну абсолютного идеализма, что сама была отпрыском этого идеализма.

«Но кто же открыл тайну «системы»? — спрашивает Маркс. И отвечает: «*Фейербах.* Кто уничтожил диалектику понятий — эту войну богов, знакомую одним только философам? *Фейербах.* Кто поставил на место старой рухляди, в том числе и на место «бесконечного самосознания» — не *«значение человека»* (как будто человек имеет еще какое-то другое значение, чем то, что он человек!), а самого *«человека»? Фейербах* и только *Фейербах.* Он сделал еще больше. Он давно уничтожил те категории, которыми теперь швыряется «к р и т и к а»: «действительное богатство человеческих отношений, необъятное содержание истории, борьба истории, борьба массы с духом» и т. д. и т. д.» [1, 2, *102*]. Как видим, высочайшая оценка подвига Фейербаха. Маркс и Энгельс никогда не отказывались от этой оценки. Напротив, они в столь же определенных выражениях отмечали бессмертные заслуги великого материалиста и тогда, когда создание материалистической диалектики и материалистического понимания истории была завершено.

В разделе «Святого семейства», названном «Спекулятивный кругооборот абсолютной критики и философия самосознания», Маркс вновь отмечает философские заслуги Фейербаха. «Только *Фейербах* завершает и критикует *Гегеля,* отправляясь от *гегелевской точки зрения.* Сведя метафизический абсолютный дух к *«действительному человеку на основе природы»,* Фейербах завершил *критику религии* и в то же время мастерски наметил *основные черты критики гегелевской спекуляции* и, тем самым, *всякой метафизики вообще»* [1, 2, *154*].

Маркс называет новые идеи антропологического материализма гениальными открытиями Фейербаха. Ошибки Гегеля становятся более явными. Гегель опирается на представление о всемогуществе логического, которое не что иное, как отчужденная сущность чувственно-предметного. Гегелевская «Логика» есть в широком смысле слова «акт самоотчуждения человека». Фейербах же на место гегелевского отрицания ставит «основывающееся на самом себе положительное», т. е. именно то чувственно-достоверное, из которого и вышло логическое.

Гегель, разъясняет Маркс, в своей диалектике опирается на представление о бесконечном, абстрактно-всеобщем, он исходит из религии и теологии. Фейербах отвергает религиозно-теологическое понимание бесконечного. Сущность религии для него — мистифицированная сущность человеческих чувств.

Гегель в своей философии игнорирует человека, который является у него лишь в виде «конкретного объекта представления» [1, 2, *44*]. Человек для этой философии лишь — «не *конкретное,* а *абстрактное — идея, дух* и т. д.» [1, 2, *44*]. Надо, следовательно, повернуть философию к человеку, и Фейербах сделал это. Он поставил человека в центр своей философии. Своей критикой гегелевской философии Фейербах заложил основы истинного материализма и реальной науки [6]. Принципом нового понимания человека оказывается общественное отношение человека к человеку. Вскоре Маркс откажется от этого слишком обязывающего определения по отношению к фейербаховскому антропологизму, но еще в «Экономическо-философских рукописях 1844 года» ему кажется, что найдены, наконец, основания новой философии: новая философия это — «последовательно проведенный натурализм или гуманизм» [1, 42, *162*]. Причем он утверждает, что этот взгляд «отличается как от идеализма, так и от материализма (т. е. от просветительского материализма XVIII века.— *Авт.*), являясь вместе с тем объединяющей их обоих истиной» [1, 42, *162*].

Маркс заключает, что Фейербах сумел преодолеть «противоположность спиритуализма и материализма»; старый материализм мало действен ввиду его созерцательности; Фейербаху же удалось преодолеть этот недостаток. Спустя год-полтора, в «Тезисах о Фейербахе», Маркс выскажет

---

[6] Маркс одобрительно воспроизводит критику Фейербахом «гегелевской теории сотворения мира» и его защиту (в «Философии будущего») «материального, чувственного мира» от гегелевского третирования их как «ничтожной, неистинной сущности» [1, 2, *156*].

иное мнение, указав, что между фейербахианством и материализмом XVIII века много общего. Но для такого вывода необходимо было продвинуться вперед в разработке материалистического понимания истории, в понимании классовой борьбы. В «Подготовительных материалах к «Святому семейству» и в «Экономическо-философских рукописях 1844 года» этого еще не было.

Две формы гуманизма. В упомянутом выше «крейцнахском» письме к Фейербаху Маркс призывал Фейербаха к союзу ради борьбы иррационализма и мистики шеллинговой философии откровения. Во втором, «парижском» письме он обращается к другим вопросам. Тексты этих двух писем, которые разделяют каких-нибудь десять месяцев, свидетельствуют о больших изменениях в мировоззрении Маркса. Причина — теоретические и практические «парижские университеты». В это время завершается переход Маркса к идеям коммунизма. Он предпринимает поистине героические усилия, чтобы привлечь и Фейербаха к коммунистическому движению.

Маркс выражает Фейербаху «исключительно высокое уважение» и даже «любовь». Он отмечает особое теоретическое значение двух трудов мыслителя: «Философии будущего» и «Сущности веры». По мнению Маркса, в этих трудах была развита философская основа коммунизма, т. е. материализм. Маркс развивает тут же аргументацию в пользу более социальной интерпретации фейербаховой антропологии: «Единение людей с людьми, основанное на реальном различии между людьми, понятие человеческого рода, перенесенное с неба абстракции на реальную землю,— что это такое, как не понятие *общества!*» [1, 27, *381*]. Он предпринимает все возможное, чтобы убедить своего адресата в логичности его предполагаемого участия в коммунистическом движении. Маркс добавляет тут же, что и фейербаховский атеизм имеет готовую социальную почву: он может опираться на пролетариат, заинтересованный в атеистическом мировоззрении [1, 27, *381*]. Маркс предлагает Фейербаху познакомиться вплотную с движением пролетарских масс, ибо «история готовит из этих «варваров» нашего цивилизованного общества практический элемент для эмансипации человека» [1, 27, *381*].

Маркс разъясняет Фейербаху, что в философии самосознания Бруно Бауэра ему особенно претит способ, каким «критика» превращается в некое трансцендентное существо [1, 27, *382*]. Такая критика не имеет истинной практической цели, она расплывчата; критикуется все и вся и, в результате,— ничего.

Письма к Фейербаху косвенно подтверждают, что Маркс далеко продвинулся в изучении политической экономии и социалистической теории: он использует понятия «действительная потребность», «потребность» и т. д. Маркс отмечает в «парижском» письме, что Бр. Бауэр и его друзья не принимают во внимание действительных практических потребностей индивида. У них на первом плане стоят потребности абстрактного самосознания. В результате их анализ реальных отношений вырождается в «унылый и важничающий спиритуализм» [1, 27, *382*]. История, по Бауэру,— это история личностей, обладающих развитым самосознанием: «Критика считает себя единственным *активным* элементом истории. Все человечество противостоит ей как *масса,* как инертная масса, которая имеет значение только как антипод духа» [1, 27, *382*].

В чисто теоретическом отношении, пишет Маркс, мнимая активность критизирующей критики возможна благодаря тому, что она использует результаты, добытые философией до нее, в особенности Гегелем и Фейербахом. Бауэр знает диалектику, ему нельзя отказать в умении вскрывать противоречия. Но умение видеть противоречия «духа», выработанное годами изучения гегелевского метода, мало что дает. Бауэр клеймит противоречия, он усматривает в противоречиях лишь выражение несовершенства этого мира и, заклеймив их, «ретируется с пренебрежительным «гм» [1, 27, *383*].

На наш взгляд, Маркс понимал, отправляя письмо, что критика бауэровской абстрактности может быть понята Фейербахом и как намек на его абстрактность. С помощью этого намека он пытался воздействовать на Фейербаха, стимулировать его к более активной публицистической деятельности, к более непосредственному участию в делах этого мира.

К сожалению, страстный призыв Маркса не повлиял на Фейербаха так, как ему хотелось. Преследуемый официальной Германией, Фейербах замкнулся в своем добровольном брукбергском заточении. Словно Зевс-громовержец, он насылал на официальный мир свои теоретические молнии, но отказывался спуститься на общественную землю.

«Парижское» письмо заслуживает быть отмеченным еще в одном отношении: Маркс дает в нем свою интерпретацию учения Фурье. Это сказывается в известной солидаризации с Фурье в том, что «*человек* целиком проявляется в своих *страстях»,* а также в положении, что «главной движущей силой природы и общества является магическое, страстное, нерефлектирующее притяжение» [1, 27, *382*]. Это перефразировка «закона всемирного притяжения» Фурье, положе-

ние, от которого Маркс вскоре откажется главным образом из-за его абстрактности и уже никогда не повторит.

Начало критики философской антропологии. Критические замечания в отношении философско-антропологического миросозерцания, которые Маркс и Энгельс делали даже в пору наивысшего одобрения философии Фейербаха, вылились вскоре в критический анализ пробелов антропологического материализма.

Одним из первых сигналов неудовлетворенности, испытываемой Марксом от этой «философской основы коммунизма» является его письмо к А. Руге от 20 марта 1842 г. Маркс сообщает Руге важную новость: он, намеревавшийся писать статью «О христианском искусстве» в качестве логического продолжения «Трубного гласа», теперь трудится над статьей «О религии и искусстве, в особенности о христианском искусстве». Он отмечает: «Мне неизбежно пришлось говорить об общей сущности религии; при этом я вступаю некоторым образом в коллизию с Фейербахом...» [1, 27, *359—360*][7]. Маркс говорит, что расхождения касаются не принципа отношения к религии, а понимания самого принципа. По-видимому, речь шла о более действенной трактовке материализма и о необходимости перехода от абстрактно-философской критики религии к критике конкретно-исторической.

Такое предположение подтверждается содержанием другого письма Маркса к Руге — от 30 ноября 1842 г. Маркс трудится в это время в «Рейнской газете», и, естественно, социальные аспекты религиозных иллюзий привлекают его все большее внимание. Это подтверждается его словами, что «с уничтожением той извращенной реальности, *теоретическим выражением* которой она (религия.— *Авт.*) является, она гибнет сама собой» [1, 27, *370*]. Фейербахова ли это посылка? Не вполне. Что же такое извращенная реальность по Марксу? Для Маркса это — общество угнетения одних людей другими. Фейербах этот социальный факт признает лишь внешне, объясняя его больше в понятиях отчужденного сознания.

В 1843—1844 годах намечаются те направления критики фейербахианства, которые эвентуально вели к историческому материализму. Этому способствовала практическая деятельность Маркса и Энгельса. Уже в начале 1843 г. в письме к А. Руге Маркс замечает по поводу «Предварительных

---

[7] Т. И. Ойзерман сообщает о трудах по истории культуры и искусства, изученных Марксом при подготовке статей («Боннские тетради»). Это — обширный список [33, *139*].

тезисов к реформе философии», опбуликованных в «Anekdota» (1843): «Афоризмы Фейербаха не удовлетворяют меня лишь в том отношении, что он слишком много напирает на природу и слишком мало — на политику. Между тем, это — единственный союз, благодаря которому теперешняя философия может стать истиной» [1, 27, *374—375*].

Вместе с тем ни Маркс, ни Энгельс в это время не помышляют о борьбе против идеализма без Фейербаха. Напротив, они еще убеждены, что Фейербах «раскачается».

В статье «Положение Англии. Томас Карлейль «Прошлое и настоящее», написанной гораздо позже, в январе 1844 г., и напечатанной в «Немецко-французских ежегодниках», Энгельс, касаясь сугубо философских вопросов, излагает мысли Фейербаха о религии и самоотчуждении человека, замечая тут же: «Зачем мне переписывать Фейербаха?» [1, 1, *590*]. Тем не менее, спустя несколько страниц он вновь излагает фейербахову точку зрения. Это говорит о том, что аргументация от философской антропологии еще не представляется ему устаревшей. Более того, он пишет о Фейербахе, как о мыслителе, который дал миру истинную философию. «До сих пор вопрос всегда гласил: что́ есть бог? — и немецкая философия разрешила его так: бог — это человек. Человек должен лишь познать себя самого, сделать себя самого мерилом всех жизненных отношений, дать им оценку сообразно своей сущности, устроить мир истинно почеловечески, согласно требованиям своей природы,— и тогда загадка нашего времени будет им разрешена» [1, 1, *593*].

Маркс, желая оттенить несостоятельность гегелевской апологетики бездушного государственного механизма, аргументирует во многом от Человека, но не фейербаховского образца. Это заметно в его «К критике гегелевской философии права», где он критикует гегелевскую точку зрения о личности, обретающую свободу в государстве и через государство. Маркс называет смешным утверждения, что функции и сферы деятельности государства «с особой личностью *как таковой* связаны внешним и случайным образом». Он разъясняет, что бессмыслица эта возникла у Гегеля из-за того, что он рассматривает государственные функции и сферы деятельности абстрактно, сами по себе, а особую индивидуальность как их противоположность [1, 1, *242*]. Человек здесь похож на фейербаховского Человека лишь внешним образом. Фейербаху не была свойственна эта решительная постановка вопроса о социальной сущности человека как личности.

В своей программной статье в «Немецко-французских ежегодниках», т. е. в «К критике гегелевской философии

права. Введение», Маркс заявляет, что «*критика религии* по существу окончена», подразумевая завершенность результатов этой критики. Но он и соглашается и не соглашается с фейербаховской критикой религии. Соглашается в том, что верна основа этой «иррелигиозной критики религии», верна потому, что она бесспорно доказала одну истину: «*Человек создает религию,* религия же не создает человека. А именно: религия есть самосознание и самочувствование человека, который или еще не обрел себя, или уже снова себя потерял. Но *человек* — не абстрактное, где-то вне мира ютящееся существо. Человек — это *мир человека,* государство, общество» [1, 1, *414*]. В этом последнем пункте уже заложено коренное расхождение марксизма с фейербахианством: не абстрактный человек и не абстрактное человечество порождают религию, а вполне конкретный человек и конкретное человечество: государство, общество, мир человека. Поскольку это превратный мир, его продуктом может быть не что иное, как превратное мировоззрение — религия, идеология. Фейербах доказав, что религия — превратное мировоззрение, не сделал того шага вперед, который означал бы, что борьба против религии есть прежде всего борьба против породившего ее мира. Поэтому он и не пришел к тем выводам, которые прозвучали в «К критике гегелевской философии права. Введение», а именно: «*Задача истории,* следовательно,— с тех пор как исчезла *правда потустороннего мира,*— утвердить *правду посюстороннего мира.* Ближайшая *задача философии,* находящейся на службе истории, состоит — после того как разоблачен *священный образ* человеческого самоотчуждения — в том, чтобы разоблачить самоотчуждение в его *несвященных образах*» [1, 1, *415*]. Итак, программа названа: *утвердить правду посюстороннего мира!*

И все же магнетизм фейербаховского антропологического понимания действительности еще сказывался. Маркс писал в Предисловии к «Святому семейству»: «У *реального гуманизма* нет в Германии более опасного врага, чем *спиритуализм,* или *спекулятивный идеализм,* который на место *действительного индивидуального человека* ставит *«самосознание»,* или *«дух»,* и вместе с евангелистом учит: «Дух животворящ, плоть же немощна» [1, 2, 7]. Это означает, что процесс отмежевания от фейербахианства еще не завершился; материализм еще не порвал с пуповиной философской антропологии.

Но даже тогда, когда преодоление фейербаховского антропологизма стало свершившимся фактом, Маркс отмечал историческое значение фейербахианства.

Энгельс в феврале 1845 г. еще считает, что Фейербах возможно станет коммунистом. В статье «Быстрые успехи коммунизма в Германии» он пишет, что «д-р Фейербах, наиболее выдающийся философский ум Германии в настоящее время, объявил себя коммунистом». Энгельс разъясняет, что Фейербах выразил свое глубокое убеждение в том, что «коммунизм является лишь *практикой* того, что он сам уже давно провозгласил в теории» [1, 2, *524*]. Однако вскоре в письме к Марксу от 7 марта 1845 г. он выражает большие сомнения в отношении коммунистичности взглядов Фейербаха. Энгельс сообщает Марксу, что он получил ответное письмо Фейербаха («которому мы писали»): «Фейербах говорит, что должен сначала основательно покончить с религиозной дрянью, прежде чем сможет в такой мере заняться коммунизмом, чтобы отстаивать его в своих трудах. Кроме того, он в Баварии слишком оторван от жизни, чтобы взяться за это. Впрочем, он-де коммунист, и для него дело лишь в том, как осуществить коммунизм» [1, 27, *21*].

Надежда на совместную работу с Фейербахом не оправдалась. Фейербах не сдвинулся с места — ни в прямом, ни в переносном смысле слова. Он не желал ввязываться в активную общественно-политическую борьбу. Осознание ошибочности принятого решения придет к Фейербаху слишком поздно: лишь в 1870 г., за два года до смерти, он вступит в социал-демократическую партию.

Последующие суждения о философской антропологии. К середине 1845 г. Марксу и Энгельсу стало ясно, что Фейербаха не удается привлечь к активной деятельности в коммунистическом движении. Ситуация же в теории была такова, что, как отмечал Энгельс, необходимо было дальнейшее развитие фейербаховской точки зрения, выходящей за пределы философии Фейербаха. Сам основатель философской антропологии не был способен на это. Он считал, что дал истинное философское обоснование коммунизму и лишь с любопытством наблюдал за практической реализацией идей «реального гуманизма». Новые произведения Фейербаха, опубликованные в 1845—1846 годах, укрепили Маркса и Энгельса в мнении, что его развитие от философской антропологии к научному коммунизму исключено. Необходимо было идти дальше, преодолевая фейербахианство самостоятельно.

Чисто теоретическая критика фейербахианства была развита в знаменитом разделе «Л. Фейербах» «Немецкой идеологии». Именно здесь окончательно был «выяснен вопрос для себя» и философской антропологии было противопоставлено развернутое изложение материалистического

понимания истории. Этому изложению, как отмечал позже Энгельс, не хватало лишь одного: глубокого знания экономической теории.

Отношение авторов «Немецкой идеологии» к Фейербаху иное, чем к Бауэру и Штирнеру, поскольку «он единственный, кто сделал хотя бы некоторый шаг вперед». Бауэр и Штирнер обвиняли Фейербаха в гностицизме, в защите бесформенной субстанциальности и прочих отступлениях от философии самосознания. Маркс и Энгельс защищают его как материалиста.

Фейербах прав, отмечают они, когда различает чувственную видимость и чувственную действительность. Он подчиняет видимость действительности. Истина действительности устанавливается путем эмпирического изучения чувственных фактов, в особенности научными методами. Все это — истинная сторона фейербаховского учения. Это не избавляет Фейербаха от антропологических крайностей, но все это — здоровая основа его взглядов. Фейербах верен материалистическому миропониманию и тогда, когда утверждает, что религиозный мир — иллюзия земного мира. Он не объясняет лишь одного: «как случилось, что люди «вбили себе в голову» эти иллюзии?» [1, 3, *224*].

Для Маркса и Энгельса это — вопрос вопросов. Ответ на этот вопрос «проложил путь к материалистическому воззрению на мир, мировоззрению, которое *вовсе не обходится без предпосылок,* а эмпирически изучает как раз действительные материальные предпосылки как таковые и потому является впервые *действительно* критическим воззрением на мир» [1, 3, *224*].

Благодаря материалистическому пониманию истории получает объяснение и философская антропология. Прямой полемики с Фейербахом здесь мало. Маркс полемизирует в этом пункте больше с Бауэром и Штирнером, нежели с Фейербахом. Но есть и высказывания против философской антропологии. Например: «Та сумма производительных сил, капиталов и социальных форм общения, которую каждый индивид и каждое поколение застают как нечто данное, есть реальная основа того, что́ философы представляли себе в виде «субстанции» и в виде «сущности человека...» [1, 3, *37*].

Фейербах говорит о «человеке как таковом», а не о «действительном, историческом человеке». Вследствие этого он неизбежно сталкивается с тем, что в мире много вещей, которые объективно нарушают предустановленную философской антропологией «гармонию человека с природой» [1, 3, *42*]. Фейербах имеет поэтому дело не с действительным,

а с абстрактным человеком, которому лишь приписывает идеализированные чувства любви и дружбы. Вывод: «Поскольку Фейербах материалист, история вне лежит вне его поля зрения; поскольку же он рассматривает историю — он вовсе не материалист» [1, 3, *44*].

В «Немецкой идеологии» Маркс и Энгельс четко высказываются относительно фейербаховского отождествления понятий «общественного» и «коммунистического». Они уже не видят в этом отождествлении философской основы коммунизма. Фейербах утверждает, что люди «всегда нуждались друг в друге» и, следовательно, всегда были по своей природе коммунистами. Однако этого мало. Коммунист, разъясняют Маркс и Энгельс, «приверженец определенной революционной партии» [1, 3, *41*]. Эта партия не объясняет и, тем более, не оправдывает существующее, а ставит своей целью «низвергнуть это существующее» [1, 3, *41*]. Правда, в отличие от Бауэра и Штирнера, у Фейербаха встречаются глубокие догадки о необходимости изменения «существующего порядка вещей», но они «никогда не выходят за пределы разрозненных догадок и оказывают на его общее мировоззрение слишком ничтожное влияние, чтобы можно было усмотреть в них нечто большее, чем только способные к развитию зародыши» [1, 3, *42*].

Фейербаховский человек рода, не имеющий существенных общественных определений, оказался абстракцией. Фейербах настаивает на чувственной природе человека, но не видит, что сама эта чувственная природа во многом следствие общественной практики человека. К тому же богатство или односторонность чувств и страстей индивида «зависит не от *сознания,* а от *бытия;* не от мышления, а от жизни; это зависит от эмпирического развития и проявления жизни индивида, зависящих, в свою очередь, от общественных отношений» [1, 3, *253*]. Таким образом, философская антропология оказалась не в состоянии вскрыть сложную структуру общественных отношений. Тем не менее Маркс и Энгельс и после «Немецкой идеологии» внимательно следили за выступлениями Фейербаха. Их внимание привлекли, в частности, его «Лекции о сущности религии» и «Теогония». Сам Фейербах, сравнивая «Сущность христианства» с «Лекциями о сущности религии», отдавал предпочтение «Лекциям» как труду более общего порядка.

Энгельс был иного мнения. Он сообщает Марксу в августе 1846 г.: «За исключением нескольких удачных мест, эта вещь написана совершенно в прежнем духе». Энгельса интересует движение вперед фейербаховской мысли, он замечает, что можно назвать элементами материалистического

понимания истории. Но их мало. В целом же Фейербах придерживается «эмпирической почвы» лишь в самом начале своего нового труда — когда характеризует так называемую естественную религию, «но зато дальше начинается полная неразбериха. Опять только сущность, человек и т. д.» [1, 27, *32—33*]. Энгельс отмечает также присущий «Сущности религии» «шедевр тавтологии», присовокупляя, что Фейербах «отождествляет религиозный, воображаемый *призрак* природы с действительной природой» [1, 27, 33]. Он считает ограниченной фейербаховскую трактовку религии как только «сознания зависимости от природы» [1, 27, 33], поскольку в ней обходятся социальные источники религиозных верований.

Энгельс еще раз обращается к «Сущности религии» в октябре 1846 г. Он пишет Марксу, что основной принцип этой работы тот же, что «Сущности христианства»: «*Чувство зависимости* человека составляет основу религии» [1, 27, *54*].

Первоначальный предмет религиозного поклонения — природа. В любой религии, в том числе и христианской, природа является «скрытой основой религии». История общества и история религии отрываются друг от друга. Из «Сущности религии» «об историческом развитии различных религий мы ничего не узнаем» [1, 27, *56*]. Фейербах лишь продолжает старую полемику «против сотворения природы разумным существом, против сотворения из ничего и т. д.» Он идеалист в понимании истории и способен утверждать, что человеческое тщеславие — «принцип истории», что «*мнение,* боязнь общественного *мнения, законов* и других *идей* в настоящее время объединяют мир» [1, 27, *56*].

В общем, в переписке Маркса и Энгельса начиная с 1846 г. нет и следов прежнего почтительного отношения к философской антропологии. Они ушли слишком далеко вперед, к материалистическому пониманию истории, чтобы не заметить абстрактности и непрактичности философской антропологии. Пути Марксова преодоления философской антропологии и абстрактного гуманизма особенно ясны из документа, имеющего огромное историко-философское значение, к краткому анализу которого мы и перейдем.

2. «ЭКОНОМИЧЕСКО-ФИЛОСОФСКИЕ РУКОПИСИ 1844 ГОДА»

«Экономическо-философские рукописи 1844 года» — философский шедевр, одно из программных, наряду с докторской диссертацией, сочинений молодого Маркса. Это произведение неоконченное. Оно не предназначалось для печати, во всяком случае в той форме, в которой дошло до нас. Названия рукописи и отдельных разделов даны теми, кто готовил ее к печати. Естественно, что все это создает известные трудности в определении подлинного замысла данного труда и его места в сочинениях Маркса этого времени, а также круга основных идей [8]. Трудности усугубляются тем, что «Экономическо-философские рукописи» — часть более обширного труда, который, по замыслу Маркса, должен был называться «Критика политики и политической экономии». На издание второго труда Маркс сумел даже заключить издательский договор с немецким издателем Леске; он был обязан по договору представить рукопись в двух томах к 1 декабря 1845 г. Однако требования практической парижской жизни не позволяли столь глубокого отвлечения от условий, ею диктуемых, для написания столь фундаментального труда. Тем не менее сохранились многочисленные выписки из трудов экономистов различных школ, которые, по-видимому, были заготовками для предполагаемого исследования — от классического труда А. Смита «Исследования о природе и причинах богатства народов» до произведений экономистов-современников.

«Рукописи» положили начало исследованиям Маркса во многих областях теории — от философии природы и материалистического понимания истории до политической экономии и научного коммунизма. По своему объективному значению они — необходимое звено между левогегельянским, философско-антропологическим и марксистским, диалектико-материалистическим мировоззрением. В идейном развитии Маркса это — документ переходного периода от философской антропологии к материалистическому пониманию истории. Разработка последнего была необходимо связана с овладением и разработкой экономической теории.

На вопрос, когда Маркс и Энгельс перешли «от идеализма к материализму и от революционного демократизма к коммунизму», В. И. Ленин отвечал: между 1842 и 1844 годами, заметив, что в 1844 году выходил в Париже «Немец-

---

[8] Об одной из первых попыток анализа в советской философской литературе послевоенных лет см.: [34].

ко-французский ежегодник», где вышеуказанный переход совершается окончательно» [7, 26, *82*]. «Экономическо-философские рукописи 1844 года» — документ завершающего этапа этого перехода.

Маркс трудился над «Рукописями» в Париже летом 1844 г. Он поставил целью достичь органического синтеза реального гуманизма (на основе переработанной философской антропологии) и коммунизма, который из утопического следовало превратить в научный. Уже в Предисловии Маркс ссылается на Гегеля и Фейербаха как на своих учителей в философии; на Смита и Рикардо — как на своих предшественников в политической экономии, Вейтлинга, Гесса и Энгельса — в коммунизме. Упоминание об Энгельсе здесь особенно многозначительно. Оно подтверждает, что Энгельс начал разработку вопросов коммунизма раньше Маркса, которому он помог осознать важность вопросов коммунистической теории. Кроме того, подтверждается косвенно и огромное впечатление, произведенное на Маркса статьями Энгельса, опубликованными в «Немецко-французских ежегодниках», в особенности «Очерками критики политической экономии», которые он в другом случае назвал «гениальными».

Маркс отмечал также, что «Рукописи» являются логическим продолжением его же исследования гегелевской философии права. Это разъяснение может служить основанием для сравнения идей его более ранней критики гегелевской философии права и «Рукописей».

При обработке материалов для печати оказалось, отмечал Маркс, что сочетание критики, направленной только против спекулятивного мышления, с критикой различных предметов самих по себе совершенно нецелесообразно, что оно стесняет ход изложения и затрудняет понимание. Кроме того, обилие и разнородность подлежащих рассмотрению предметов позволили бы втиснуть весь этот материал в одно сочинение только при условии совершенно афористического изложения, а такое афористическое изложение, в свою очередь создавало бы видимость произвольного систематизирования. Это рассуждение Маркса замечательно во многих отношениях. Оно подтверждает, что автор «Экономическо-философских рукописей» провел огромную исследовательскую работу, которая сама по себе нарушила все его первоначальные предположения о характере труда. Материал, диктующий форму изложения, оказался настолько обширным, что Маркс понял: необходимо на чем-то остановиться и необходимо в то же время продолжать исследование, каким бы безбрежным оно ни казалось.

Философские идеи «Рукописей». Хотя раздел «Критика гегелевской диалектики и философии вообще» составляет заключительную часть «Рукописей», мы начнем наш анализ с него. Марксово упоминание в Предисловии о критике спекулятивного мышления означает, что он анализировал гегелевский метод и пришел к совершенно определенным выводам. Одна из решающих проблем, которая встает перед Марксом, обратившимся к материализму и коммунизму,— проблема метода исследования вообще и метода исследования общественных отношений в особенности. Его утверждение в «Рукописях», что методологическое предпочтение следует отдать «методу критики» внешне звучит по-бауэриански, но лишь внешне. *Метод критики* в Марксовом смысле — это, прежде всего, выявление рационального в теориях предшественников в любой области знания. Это, следовательно, метод позитивной критики уже созданного до него, а не нигилистическое ниспровержение всего и вся. Только при позитивном удержании ценного в предшествующем идейном материале возможно дальнейшее продвижение в науке. Теория вопроса требует обоснования идеи отрицательности, но такого обоснования, которое будет глубже гегелевской идеализации идеи отрицания. Эта идеализация «абстрактна, спекулятивна, мистична». Гегель трактует закон отрицания как закон абстрактной логики идеи. Движение же идеи он сводит к идентификации и различению Понятия. В «Феноменологии духа», где впервые обосновывается так понятый закон отрицательности, была в самом деле открыта «диалектика отрицательности как главный и творческий принцип» [91, I, 1, *153*]. Но истолкована эта диалектика была абстрактно-идеалистически. В «Феноменологии» заключен в потенции, в качестве зародыша «некритический позитивизм и столь же некритический идеализм позднейших гегелевских произведений» [1, 42, *157*]. Этим была подорвана с самого начала методологическая ценность закона отрицательности как действительно объективного закона. Значит, надо развить иную интерпретацию этого закона. С самого начала Маркс подчеркивает, что его материалистическое истолкование открывает более широкие возможности познания объективного мира и мира сознания субъекта [9].

---

[9] Некоторые исследователи усматривают в «Экономическо-философских рукописях 1844 года» «начальный этап Марксовой критики Гегеля» (см., например: [113, *47*]). Вряд ли можно согласиться с такой интерпретацией «Рукописей». Маркс начал критику гегелевской диалектики в трудах, более ранних, чем «Рукописи». Мы это показали выше,

Существенно также то, что для Маркса диалектика отрицательности вовсе не является теоретической самоцелью. Она — средство исследования и адекватного отражения закономерностей развивающегося мира и прежде всего мира общественных отношений, порожденных человеческой деятельностью.

Гегелевское понимание человека и его деятельности осуждается Марксом в четких и решительных выражениях. Это осуждение проистекает прежде всего из убеждения Маркса в ложном истолковании Гегелем *практики.* Формально Гегель один из тех, что в решении «феномена человека» стоит на почве практики; он, ведь, указывает в «Феноменологии духа», что человек развивается как индивид благодаря практике. Но что такое практика в ее гегелевской трактовке? Ответ на этот вопрос — важный момент в содержании «Экономическо-философских рукописей».

Общественные отношения в целом объясняются Гегелем идеалистически — как следствие самоотчуждения абсолютной идеи, соответствующие определенным ступеням развертывания абсолютного духа. Более того, «вся *история* отчуждения и все *устранение* отчуждения есть не что иное, как *история производства* абстрактного, т. е. абсолютного мышления, логического, спекулятивного мышления» [1, 42, 157]. Гегель вполне последователен, когда признает на этой основе только один род практики,— практику духовной деятельности; практика Гегеля это, по определению Маркса,— «абстрактная духовная практика». Благодаря усложнению и прогрессу форм духовной деятельности человека, считает Гегель, происходит «акт *самопорождения* человека», возникает его трудовая деятельность. Вследствие этого переворачивания человек в «Феноменологии духа» это — абстракция человека, а не общественный человек в его исторической конкретности. Предмет «Феноменологии», следовательно, не человек, а понятие человека, спекулятивная абстракция, идея человека. Там, где Гегель вторгается в сферу социально-экономических определений человеческой деятельности, а в «Феноменологии» это случается редко, он не сообщает ничего оригинального, и понятно почему: он «разделяет идеи буржуазной политической экономии», идеализируя и понятие труда [91, I, 1, 38]. Маркс упрекает Гегеля в том, что он прошел мимо достигнутого в этом вопросе французскими материалистами и просветителями. Они сде-

---

и это нисколько не обесценивает критику Марксом гегелевского метода в «Рукописях», где заметно значительное продвижение вперед именно в ее содержании и характере.

лали центральным пунктом своих представлений о человеке понятия *среды* и *интереса.* Так называемое гражданское общество рассматривается ими как «конкретная форма бытия человека», хотя само понятие гражданского общества еще недостаточно конкретно, т. е. просветители не знали еще, что это — *буржуазное* общество. Маркс делает новый шаг вперед в истории материализма: он анализирует не вообще среду, даже если она и называется социальной средой существования человека, а *буржуазную* среду, т. е. капиталистическое общество. Как он его анализирует, мы покажем ниже, пока же отметим его конкретизацию понятия *«гражданское общество».*

Однако влияние философской антропологии при этом еще сохраняется. Так, Маркс пишет: *«Человек* является непосредственно *природным существом.* В качестве природного существа, притом живого природного существа, он, с одной стороны, наделен *природными силами, жизненными силами,* являясь *деятельным* природным существом; эти силы существуют в нем в виде задатков и способностей, в виде *влечений;* а с другой стороны, в качестве природного, телесного, чувственного, предметного существа он, подобно животным и растениям, является *страдающим,* обусловленным и ограниченным существом, т. е. *предметы* его влечений существуют вне его, как не зависящие от него *предметы...»* [1, 42, *162*]. В сущности, в этом месте Фейербах говорит устами Маркса. Маркс поправляет, правда, Фейербаха, вводя различение между *человеком* как природным существом и *индивидом* — как общественным существом. У индивида «всякое проявление его жизни — даже если оно и не выступает в непосредственной форме *коллективного,* совершаемого совместно с другими, проявления жизни,— *является* проявлением и утверждением *общественной* жизни» [1, 42, *119*]. Это разъяснение сути индивида в «Рукописях» следует даже раньше разъяснения о человеке как природном существе. Это подтверждает ранее высказанную мысль о начавшемся процессе размежевания понятий философской антропологии и философского материализма. Отметим, что молодой Маркс не просто отбрасывает старый материалистический взгляд на человека как «на часть природы», но, словно по закону отрицания отрицания, стремится синтезировать этот взгляд. Природа трактуется здесь как естественный базис возникновения и жизни человека, который «живет природой».

В то же время Маркс излагает взгляд, согласно которому человек — не просто пассивный продукт природы, а существо, осваивающее и присваивающее себе природу. При-

рода становится предметом выражения его человеческих сущностных сил. Основа единства человека и природы — труд, производственная практика. Благодаря этому природа становится очеловеченной природой, а человек — действительным человеком, выделившимся из природы. Он созидает, следовательно, предметный мир человеческого бытия, образуя исторический базис дальнейшего развития человеческих чувств, желаний, мыслей, т. е. базис человеческой субъективности.

Этот вывод подтверждается и суммарной оценкой Марксом значения «подвига Фейербаха». Этот подвиг заключается, по его мнению, в том, что мыслитель обосновал *«истинный материализм»* и *«реальную науку»*, доказал, что «философия есть не что иное, как выраженная в мыслях и логически систематизированная религия» [1, 42, *154*] (подразумевается, конечно, идеалистическая философия и даже собственно гегелевская в оценке Фейербаха). Значительный философский интерес представляет замечание Маркса, малоразработанное в философии: на место отрицания, которое рассматривается Гегелем как «абсолютно положительное», Фейербах выдвигает «покоящееся на самом себе и основывающееся положительно на самом себе положительное» [1, 42, *154*].

Известное преобразование претерпевает и идея отчуждения. Гегель, отмечает Маркс, угадал негативные последствия человеческого отчуждения. В «Феноменологии духа» он говорит о «несчастном сознании». Дальше этого он не продвинулся. Фейербах видоизменил представление об отчуждении, он показал, что отрицательный характер отчуждения не исключает того, что само оно является особым способом реализации сущностных сил человека, достойным сожаления, но вполне реальным. Маркс конкретизирует эту мысль с помощью аргументов от политической экономии. Такая конкретизация еще не избавляет его от гиперболизации явления отчуждения, в частности при объяснении возникновения частной собственности, когда он утверждает, что частная собственность есть необходимое следствие отчужденного труда. Здесь ответственность за возникновение вообще частной собственности возлагается еще на труд.

Вместе с тем Маркс в «Экономическо-философских рукописях» говорит не об отчуждении человека вообще, in abstracto, а об отчужденном труде как «внешнем отношении» рабочего. Этого понятия у Фейербаха не было [10]. Маркс

[10] Ж. Ипполит, а вслед за ним и другие марксологи и неомарксисты отождествляют Марксово и фейербаховское понимание отчуждения. Если Ипполит писал о синтезе идеализма и реализма, то Р. Шахт

указывает, что отчужденный труд при господстве частной собственности является фактором, не только сдерживающим развитие сущностных сил человека, но и способствующим их утрате. Идея отрицательного смысла отчуждения наполняется конкретным экономическим содержанием. Итак, материальное производство в его капиталистической форме не является областью, где реализуются сущностные потенции человека. В капиталистическом обществе отчуждение проявляется больше всего в отчуждении результатов труда от трудящегося; само по себе оно является необходимым следствием прогресса в разделении труда при господстве частной собственности. При этом «сам труд, сама *жизнедеятельность,* сама *производственная жизнь* оказываются для человека лишь *средством* для удовлетворения одной его потребности, потребности в сохранении физического существования» [1, 42, *93*] [11]. Как далеко простирается эта тенденция — дело конкретных обстоятельств. Маркс здесь же указывает на различие между отчуждением и опредмечиванием. Опредмечивание — необходимое следствие человеческой предметно-чувственной деятельности, практического бытия человека. Человек с необходимостью создает вещи, служащие ему для удовлетворения определенных потребностей,— иначе он не был бы человеком, общественным существом. В условиях капиталистического производства с его господством частной собственности опредмечивание имеет своим следствием отчуждение непосредственного производителя от созданных им предметов, вещей, продуктов потребления, а также от общественных институтов, созданных, в конечном счете, благодаря движению вещественного мира, продуктов труда производителя. Итоги этого соци-

---

утверждает, что Маркса следует считать скорее «соционатуралистом», чем материалистом. Понятие натурализма, используемое Марксом, означает, по его мнению, признание природы реальным миром человека [103, *98—99*]. Это неверно: во-первых, Маркс говорит о своей точке зрения как о «завершенном натурализме», т. е. о натурализме, но уже не в старой форме фейербаховского или какого-либо иного натурализма, а во-вторых, предмет «Экономическо-философских рукописей» — не природа как таковая, а общество, эксплуатирующее ресурсы природы. В связи с этим анализируется взаимоотношение природы и общества, положение человека, труд, отчуждение и т. д.

[11] Эти слова Маркса опровергают версию Г. Маркузе, будто «по Марксу» ни капиталистическое производство, ни материальное производство вообще, в какой бы то ни было форме, не являются областью, где реализуются и развиваются сущностные силы человека. Такой областью является будто бы лишь «свободное время». Это явно противоречит взглядам Маркса на производство в целом и коммунистическое производство в особенности, где деятельность человека и, следовательно, его сущностные силы будут развертываться «по законам красоты».

ального противоречия таковы: «3) *Родовая сущность человека* — как природа, так и его духовное родовое достояние — превращается в *чуждую* ему сущность, в *средство* для поддержания его *индивидуального существования.* Отчужденный труд отчуждает от человека его собственное тело, как и природу вне его, как и его духовную сущность, его *человеческую* сущность. 4) Непосредственным следствием того, что человек отчужден от продукта своего труда, от своей жизнедеятельности, от своей родовой сущности, является *отчуждение человека от человека»* [1, 42, 94]. Тем самым, понятие отчуждения в «Рукописях» используется еще в виде той «универсальной отмычки» теоретического постижения действительных отношений, стремление добыть которую Маркс осуждал впоследствии столь решительно. Здесь же это понятие употребляется и на философском и на политэкономическом уровнях анализа с известным фейербаховским оттенком.

В «Рукописях» вопрос о причинах отчуждения труда обсуждается в самом общем виде, хотя Маркс уже указывает на сравнительную историческую неразвитость капиталистического производства. Политико-экономический анализ явления отчуждения еще не развернут. В «Немецкой идеологии» указывается более конкретная причина отчужденности труда — капиталистическая форма его разделения [12]. Энгельс, вновь обратившийся в 1888 г. к еще неопубликованной в то время рукописи «Немецкой идеологии», отметил, что «готовую часть составляет изложение материалистического понимания истории; это изложение показывает только, как еще недостаточны были наши тогдашние познания в области экономической истории» [1, *21,* 371]. В самом деле, в этой части «Немецкой идеологии» набрасывается широкими мазками картина классового общества, но без специального анализа экономических отношений; эти отношения освещаются в самой общей, пожалуй, даже абстрактной форме. Понятие отчуждения уже не используется столь широко как раньше, но оно еще присутствует.

К материалистическому пониманию истории. Политическая экономия. Экономическое содержание «Рукописей» не-

[12] Г. Маркузе утверждал, будто понятие отчуждения является исходной категорией исторического материализма (см.: [85, *136*]). В действительности же Маркс отказался позже от этой категории как «философской», абстрактной. Классическая формулировка исторического материализма в «К критике политической экономии» (1859) не содержит, как известно, этого понятия, что, конечно, не случайно. Маркс считал это понятие чересчур абстрактно философским, не вполне подходящим в системе более конкретных понятий материалистического понимания истории.

сет явный отпечаток Марксова изучения трудов А. Смита, Д. Рикардо и других экономистов классической английской политэкономии XVIII века, а также социалистов-утопистов. Учение Смита о решающем значении разделения труда для социального прогресса, без сомнения, произвело на Маркса глубокое впечатление. Даже в «Немецкой идеологии», написанной полтора года спустя, это влияние еще заметно. Например, Маркс пишет об искусстве и утверждает, что наличие художественного таланта у отдельных индивидов и отсутствие его в массах «есть следствие разделения труда» как такового; в другом случае он замечает, что талант Рафаэля образовался благодаря влиянию разделения труда «в его местности» и «во всех странах, с которыми его местность находилась в сношениях» [1, 3, *392—393*]. Тем не менее, было бы ошибкой отождествлять представление Смита и представление Маркса о сути и значении разделения труда. Маркс отмечает в «Рукописях» промахи Смита при объяснении разделения труда. Так, Смит, углубляясь в историю разделения труда, не может найти верного решения вопроса о взаимодействии обмена и разделения труда [91, 1, 457—458].

Вообще, как известно, представители буржуазной политической экономии, классической и неклассической, не смогли подняться до понимания, что в условиях эксплуатации человека человеком труд — источник не только общественного богатства, но и все увеличивающейся материальной зависимости трудящихся классов от эксплуататоров. Значит, в конкретных общественных условиях он является не только творцом богатства, как думал Смит, но и источником нищеты. Вот гениальный вывод Маркса. В этом смысле Гегель, с его точки зрения, глубже понял суть дела, когда на философском лексиконе разъяснил, что труд, будучи опредмечиванием человеческой сущности, является вместе с тем и «отчуждением» этой сущности. Гегель рассматривал отчуждение в рамках движения идеи, т. е. в идеалистическо-гносеологическом плане, отождествляя его к тому же с опредмечиванием как таковым. В его представлении всякий труд, поскольку он есть опредмечивание, есть вместе с тем и отчуждение. Тем самым, отчужденный труд, каким труд выступает в условиях эксплуатации человека человеком, в особенности в буржуазном обществе с его развитыми отношениями труда, отождествлялся с трудом вообще. Выдвинутая Марксом идея исследования общественных условий, делающих труд отчужденным трудом, и в связи с этим идея освобождения трудовой деятельности от общественных форм, превращающих ее в отчужденный

труд, была совершенно чужда Гегелю. Он видел, как и Смит, «положительную сторону» (К. Маркс) труда — самоутверждение в нем и через него человека, но не видел «отрицательной стороны» — превращения человека благодаря труду в его отчужденных формах в «мыслящее орудие». Поэтому и преодоление отчуждения сводится Гегелем к чисто духовному движению, к осознанию отчуждения. У него, разъясняет Маркс, не мир объективного отчуждения порождает отчужденное сознание, а, наоборот, природа человеческого сознания такова, что оно приходит к самоотчуждению. Гегелевское «снятие» отчуждения направлено не на преодоление реального, действительного отчуждения, а на философское оправдание реального отчуждения. Поскольку Гегель знает только отчужденный труд, то и человеческую сущность он выводит из этого труда, рассматривая человека только в «мире отчуждения».

Маркс в «Рукописях» уже поднимается не только к осознанию общественно-исторической обусловленности отчуждения и отчужденного труда, но и к пониманию их преходящего характера.

Маркс анализирует в «Рукописях» товарное производство в его капиталистической форме, обращаясь к докапиталистической эпохе в случае необходимости. Он устанавливает, что этому производству соответствует свое особенное разделение труда — в его конкретно-исторической форме. В своем анализе Маркс сводит конкретный труд к абстрактному, т. е. впервые использует метод, развитый впоследствии до совершенства в «Капитале». Он устанавливает, что продукты человеческого труда в обществе с частной собственностью на средства производства неизбежно вырываются из-под власти их созидателя — трудящегося. Эти продукты начинают жить как бы самостоятельной жизнью, обладают «отчужденной сущностью». Вследствие господства товарно-денежных отношений реальные связи и отношения мистифицируются; отношения между людьми теряют свой личностный характер и сводятся к вещественным отношениям. Вещи порабощают людей. Вещные отношения между людьми, а не отношения между людьми как таковые, определяют характер, цели и результаты их деятельности. Общество накапливает огромные массы товаров, но процветают лишь собственники, которые становятся все богаче. Капиталист подчиняет себе рабочих именно как собственник капитала. Он покупает их труд. Капитал, следовательно, есть необходимое следствие превращения рабочего в товар. Рабочий в этом обществе «стал товаром, и счастье для него, если ему удается найти покупателя» [1, 42, *48*].

Отчужденный характер общества особенно пагубно сказывается на положении непосредственного производителя материальных благ, т. е. рабочего: чем больше он производит, тем становится беднее и тем больше обогащаются другие, т. е. капиталисты, живущие на прибыль от капитала. Здесь мы встречаемся, таким образом, с идеей, которая впоследствии была развита в теорию абсолютного и относительного обнищания рабочего класса.

Труд для рабочего как личности выступает «чем-то внешним, не принадлежащим его сущности». Это — отчужденный труд, который оказывается не способом самоутверждения трудящегося, а средством порабощения его как личности, средством изнурения его духа: «рабочий только вне труда чувствует себя самим собой». Труд оказывается для рабочего принудительным трудом; он не только не удовлетворяет естественную потребность человека в труде, но и отвращает от него,— «от труда бегут как от чумы». Рабочий оказывается рабом труда, он свободен, да и то относительно — лишь вне труда, он «чувствует себя свободно действующим только при выполнении своих животных функций — при еде, питье, в половом акте, в лучшем случае еще расположась у себя в жилище, украшая себя и т. д.» [1, 42, *91*].

«Странный» результат процесса труда объясняется тем, что сам труд в процессе производства товаров совершается в условиях, навязанных труду: непосредственный производитель материальных благ порабощен частным собственником средств производства. Вследствие этого и капитал есть не что иное, как «частная собственность на продукты чужого труда» [1, 42, *59*].

Этот характер труда находит отражение и закрепление в теориях буржуазной политической экономии, где труд рассматривается «лишь в виде *деятельности для заработка*» [1, 42, *54*]. Маркс замечает, что этот ограниченный взгляд на сущность труда, свойственный буржуазным теоретикам, проникает и в социалистическую литературу. Не этим ли, пишет он, объясняется тот факт, что отдельные реформаторы «либо хотят *повысить* заработную плату и этим улучшить положение рабочего класса, либо (подобно Прудону) усматривают цель социальной революции в *уравнении* заработной платы?» [1, 42, *54*]. Неверно и то, и другое. В этом пункте, считает Маркс, обнаруживается непонимание реформаторами и революционерами (вроде Прудона) политико-экономического смысла заработной платы, которая как раз и определяется борьбой между рабочим и капиталистическим классами. Маркс приходит к выводу, что обострение

этой борьбы неизбежно, а ее развертывание неминуемо приведет к гибели частной собственности. Отношения между людьми в капиталистическом обществе складываются в зависимости от их места в системе общественного производства, а не благодаря мифическим «человеческим отношениям», не в зависимости от их человеческих качеств, от их личностных возможностей. Вследствие этого такие отношения враждебны человеческим потребностям. Мир человека, как мир гуманный, становится попросту невозможным, отчуждение приобретает характер всеобщего явления человеческой общественной жизни.

В этом плане и духовное производство, включая занятия философией, также приобретает отчужденный характер. Систематическое занятие мыслью в качестве сферы профессиональной деятельности есть, в общем, следствие разделения труда и конкретных условий наличного разделения труда.

Во всех этих суждениях Маркса заметно существенное продвижение его мысли вперед, по сравнению, например, со статьей «К еврейскому вопросу». Там в качестве основной экономической категории рассматриваются деньги и, следовательно, денежные отношения; здесь речь идет о товарах, о продуктах производства (в том числе духовного производства) в его капиталистической форме. Вместе с тем, на наш взгляд, будет правильным выводом, что Маркс анализирует в «Экономическо-философских рукописях» феномен отчуждения сквозь призму уже сложившихся у него философских понятий и представлений, а не с помощью строго разработанного метода политико-экономического анализа. Этот метод придет позже и потому такой подход объясним. Более глубокое понимание диалектики производственных отношений было продемонстрировано уже в «Экономических рукописях 1857—1859 гг.», где Маркс специально обсуждает вопрос о методе политико-экономической науки, обосновывая идею восхождения от абстрактного к конкретному.

И хотя «Экономическо-философские рукописи 1844 года» еще нельзя считать завершенной теорией научной политической экономии пролетариата, в них развиты многие идеи такой теории. Эти идеи — конкретизация представлений Маркса о сущности капиталистического строя, об общей исторической направленности общественного развития, об исторических задачах классовой борьбы пролетариата. Они стали руководящими принципами для дальнейшей теоретической разработки нового миропонимания, основанного на материалистическом понимании истории.

К материалистическому пониманию истории. Научный коммунизм. В бурные месяцы парижской жизни (1843—1844) Маркс устанавливает связи с революционно-оппозиционными и социалистическими группами «революционной Мекки». Он успевает поглощать новую для него литературу на французском языке, от историко-философской (Ренувье и др.) до утопическо-социалистической (Фурье, Кабе, Дезами и др.). Среди этого потока он выделяет труды Фурье, ценя в них в первую очередь глубину мысли, скрытую подчас за внешне странной формой доказательств. Социальная диалектика Фурье произвела на него, как и на Энгельса, сильное впечатление. Под влиянием социалистических аргументов он приходит к выводу, что философия утилитаризма, в особенности в ее английском варианте Д. С. Милля и И. Бентама, признающая возможность достойного существования человека в условиях общества laissez-faire, заблуждается в самом существенном пункте. Достойно существовать в таком обществе могут немногие. Обещание всеобщего счастья на такой социально-экономической основе — бессмысленно. Достойное существование трудящихся может обеспечить лишь социалистическое общество. Маркс соглашается вместе с тем, что капиталистическая форма производства и труда относительно прогрессивна.

Лишь при этой форме труда становится возможной относительно рациональная эксплуатация ресурсов природы. Эксплуатация ресурсов природы при капитализме не в пользу рабочего класса; она не прибавляет ему ни свободы, ни счастья. Существование же отчужденного труда обусловливает ограниченность проявлений социального прогресса. Это преимущественно прогресс в технике и в технологии производства. Прогресс разума не идентичен прогрессу счастья. К тому же это — прогресс количественный, а не качественный, и таким он останется, пока существует капитализм. Необходима, следовательно, новая система организации труда, новая система общественного производства, целью которой будет не получение прибыли от производства, а производство ради человека.

Маркс в «Рукописях» окончательно приходит к мысли, что все рассуждения о сущности человека беспредметны, если они не принимают во внимание громадного влияния на само явление человеческой сущности развития производства, промышленности. Сущность человека потому и является исторически изменчивой, что она определяется исторически изменчивым развитием производства. Его представления о «возникающем» обществе, т. е. коммунистическом, страдают еще известной абстрактностью, но уже

виден материалистический подход к пониманию основы истории — материальной практики.

Труд, который есть не что иное, как «решающая форма» сущностной деятельности человека, станет в социалистическом обществе свободной, сознательной деятельностью, могучим средством развития универсальной природы человека. Эта универсальная природа может быть раскрыта там и тогда, где и когда люди будут чувствовать себя как люди, ибо будут существовать как люди. Предварительным условием этого является уничтожение частной собственности. Для этого требуется «*действительное* коммунистическое действие. История принесет с собой это коммунистическое действие, и то движение, которое мы в *мыслях* уже познали как само себя снимающее, будет проделывать в действительности весьма трудный и длительный процесс» [1, 42, *136*]. Социальный прогноз Маркса сводится к следующему: материальное производство при социализме будет производством не отчужденным от меня, а моим; иными словами, материальное производство станет решающей сферой объективации моей сущности, т. е. перестанет быть, как это было до сих пор, сферой противодействия такой объективации. Созданный мною продукт, служа мне, удовлетворит нужды и потребности других. Он станет не разъединять, а соединять чувства и мысли других, мои чувства и мысли с чувствами и мыслями других. Тем самым, наши продукты будут зеркалом, отражающим наши родственные сущности. Своей внешней деятельностью я буду способствовать единству внешней деятельности других. Таковы материальные предпосылки начала подлинно человеческой истории, гуманной по своим исходным принципам, истории свободных индивидов [13].

Утопические формы социализма и коммунизма Маркс признает теориями, не способными решить практические вопросы существующего общества, и раскрыть общество, которое будет достойно человека, а также человека, достойного социально справедливого общества. Это — коммунистическое общество, где будет достигнуто «*действительное* разрешение противоречия между человеком и природой, человеком и человеком, подлинное разрешение спора между существованием и сущностью, между опредме-

---

[13] Г. Маркузе утверждает, что Маркс описывает здесь самореализацию человека в «понятиях тождества бытия и мышления» [86, *275*]. Для такой интерпретации нет решительно никаких оснований, если только не придерживаться гегелевского представления о тождестве бытия и мышления.

чиванием и самоутверждением, между свободой и необходимостью, между индивидом и родом» [1, 42, *116*]. В этом перечислении реальных противоположностей человеческого бытия обращает на себя внимание указание на категории, которые были центральными для философии Гегеля, Шеллинга и Фейербаха. Маркс указывает, что попытка чисто теоретического решения всех этих противоречий будет бесплодной, пока коммунизм не докажет на практике возможность и пути их разрешения.

В «Рукописях» встречаются и утверждения, основанные на идеях утопического коммунизма, в частности принятые на веру от Вейтлинга. Сами по себе они свидетельствуют о том, что отсутствие реальной практики социалистической деятельности еще оказывало свое влияние на Маркса. Так, он пишет, что «упразднение частной собственности означает полную *эмансипацию* всех человеческих чувств и свойств». Последующая общественно-производственная практика социализма не подтвердила этого тезиса: упразднение частной собственности оказалось лишь началом эмансипации чувств и свойств человека. Иными словами, это — большая проблема коммунистического воспитания, формирования нового человека. Предпосылка ее решения — достигнутое в ходе революции уничтожение частной собственности. Но в «Рукописях» эта проблема так еще не поставлена. Однако в них содержится идея революционно-преобразующей практики. Маркс на пути к выводу, что идея революционно-преобразующей практики более перспективна, более конкретна, более адекватна социальному бытию человека, чем понятие отчуждения или снятия отчуждения. Формы отчужденной деятельности человека если не мгновенно снимаются революцией, то, во всяком случае, снимаются в результате революции. Маркс еще не отказывается от категории отчуждения. Тем не менее благодаря «практическому» пониманию практики Маркс закладывает основы нового взгляда на общество. И если «Капитал», по определению Маркса, есть бесспорно, самый страшный снаряд, который когда-либо был пущен в голову буржуа, то «Экономическо-философские рукописи 1844 года» были пристрелочными выстрелами по тем же позициям, хотя и снарядами меньшего калибра.

3. ОБОСНОВАНИЕ НЕОБХОДИМОСТИ РЕВОЛЮЦИОННОЙ ПРАКТИКИ

В «Экономическо-философских рукописях 1844 года» Маркс вышел далеко за пределы идеалистическо-гегельянского и материалистическо-антропологического миросозерцания. До окончательного преодоления философской антропологии остался один шаг. Левогегельянский образ мышления был оставлен позади. Во весь рост встала перед ним проблема *практики.* Понятие практики использовал уже Гегель, свое толкование ему дал Фейербах. Для дальнейшего исследования содержания этого понятия необходимо было подвергнуть критике гегелевское и фейербаховское понимание практики более основательно.

Отношение к гегелевскому истолкованию практики. В некоторых философских трудах понимание практики Марксом нередко противопоставляется отрицанию ее значения Фейербахом. Сравнение же истолкования практики Гегелем и Марксом производится реже. Между тем В. И. Ленин отмечал связь между этими двумя концепциями: «несомненно, практика стоит у Гегеля, как звено, в анализе процесса познания и именно как переход к объективной («абсолютной», по Гегелю) истине. Маркс, следовательно, непосредственно к Гегелю примыкает, вводя критерий практики в теорию познания: см. тезисы о Фейербахе» [7, 29, *193*]. Как известно, Гегель порицал материализм XVIII века за созерцательность и был прав. Маркс порицает материализм XVIII века в «Тезисах о Фейербахе» за тот же недостаток. Но основания для этого у него были иные.

Гегелевское понимание деятельного субъекта коренится в признании определяющего значения самоопределения абсолютного субъекта-объекта. Человеческая теоретическая (по Гегелю — высший род практики!) деятельность изображается в виде постижения субъектом логики движения духа — он отвергает тезис об отражении действительности через предметно-чувственную деятельность субъектов познания. Понятия «предмет», «объект», «субъект», «практика», «деятельность», «теория», «истина» имеют у него смысл только в связи с логикой движения духа. Их «онтологизация» есть не что иное, как объективация самосознания абсолютного субъекта-объекта. Гегель рассматривает тем самым самосознание не в качестве особенного мышления отдельного человека (субъекта), а как явление субстанциального мышления, которое может лишь проявиться в отдельном человеке. Самосознание поднимается над конкретными, ограниченными формами мышления отдельных

индивидов. Поэтому субъективно-объективная диалектика является у Гегеля выражением диалектики абсолютного субъекта-объекта. Все сводится к самоопределению этим мифическим субъектом-объектом им же создаваемых логических понятий. Субъект (в гегелевском смысле) оказывается активным началом, преодолевающим старые формы и самополагающим новые, а объект — пассивной стороной, недеятельным началом, старой, застывшей формой, некогда созданной деятельным субъектом, находящимся в то же время в единстве с недеятельным объектом.

Эта идеалистическая абсолютизация и одновременно мистификация реального процесса человеческой деятельности были предметом критики уже для левых гегельянцев. Тем более они стали неприемлемыми для Маркса и Энгельса, неудовлетворенными и левогегельянской точкой зрения.

Трудовую деятельность человека Гегель трактует как отчужденную сущность или, определяет его понимание Маркс, как *«для-себя становления человека в рамках отрешения»* [4, *264*]. Гегель рассматривает труд лишь как абстрактно-духовный. Это понимание хорошо видно в «Феноменологии духа». «Присвоение сущностных сил человека, ставших предметами, притом чужими предметами,— разъясняет Маркс недостаток гегелевского понимания,— есть прежде всего *присвоение,* происходящее в *сознании, в чистом мышлении,* т. е. в *абстракции,* есть присвоение этих предметов, как *мыслей и движений мыслей»* [4, *263*].

В действительности все это надо понимать по-иному. Речь идет отнюдь не о присвоении «мыслей и движений мыслей»: «Не человеческая природа есть качество самосознания, а самосознание есть качество человеческой природы, человеческого глаза и т. д.», т. е. человеческой чувственной природы [4, *265*]. Идея человека как деятельного существа Марксом развивается здесь, в частности в «Подготовительных работах для «Святого семейства», еще в связи с фейербаховской точкой зрения о человеке как природном существе, даже «непосредственно природном существе» [4, *266*]. Антропологические мотивы выражены достаточно отчетливо: человек — *«страдающее* существо», в силу своей предметной чувственной природы, благодаря ощущению своих страданий он становится *страстным* существом, а страсть — «существенная сила человека» [4, *267*].

В «Святом семействе», где, как заметил В. И. Ленин, Маркс подходит от гегелевской философии к социализму [7, 29, *8*], обозначается разрыв и с философской антропологией и с абстрактным гуманизмом. Маркс анализирует общественные определения человека, которые не покрыва-

ются ни понятием природного в человеке, ни понятием родового в нем.

Понятие отчуждения применяется и к этим определениям и формам жизни, но обогащается понятием *отражения:* «отраженная жизнь» уже рассматривается как «истинная человеческая жизнь». В связи с этим гегелевская «Философия права» в «Подготовительных работах для «Святого семейства» оценивается как часть системы, в которой рассматривается последовательное снятие более высокими общественными формами предшествующих им форм отчуждения («снятое *частное право* есть *нравственность,* «снятая нравственность есть *семья»,* «снятая семья — *гражданское общество»,* «снятое гражданское общество — *государство»,* «снятое государство — *всемирная история»*) [4, *269*]. Маркс отмечает, что все это, в материалистическом понимании, формы не только снятые, но и продолжающие свое существование в реальной действительности; все это — действительные вещи, а не философские абстракции. Гегеля же эти формы интересуют не сами по себе, не как моменты, звенья, элементы реально существующих общественных отношений, а как моменты движения идеи, как духовные формы, ибо для него дух — истинная сущность человека. Для Гегеля истинная форма существования государства, нравственности, религии, философии — не данная конкретная государственность, нравственность, религия, философия, а философия государственности (права), философии, религии, философия духа и т. д. Получается, что например, «поистине религиозен я лишь в качестве *философа религии,* благодаря чему я отрицаю *действительную* религиозность и действительно *религиозного* человека» [4, *270*]. Это представление вызывало, как мы знаем, решительные протесты теологов,— от католических ортодоксов до протестантских романтиков, вроде Шлейермахера. Маркс отмечает, что гегелевская диалектика в ее преобразованном виде дает возможность развить понимание снятия как предметного движения. Здесь развивается идея о присвоении предметной сущности путем снятия ее отчуждения, которая Гегелю была чужда. Таким присвоением предметной сущности через снятие отчуждения человеческих сущностных сил Марксу представляется атеизм и коммунизм. В противовес романтическому бегству от действительности или гегелевскому бегству в абстракции они представляют собой «действительное становление, действительно происходящее для человека» [4, *271*]. Завидна судьба понятия *«становление»!* Оно проходит через века, меняя свой смысл в различных системах философии, прежде чем начинает служить коммунизму.

Критика левогегельянского понимания практики. Для понимания особенностей перехода Маркса к практическому историческому материализму важна его работа «К критике гегелевской философии права. Введение» (конец 1843—начало 1844 г.). Она является непосредственным продолжением и завершением статьи «К критике гегелевской философии права» и дальнейшим значительным шагом в идейном развитии Маркса. Обе эти работы можно рассматривать как вполне самостоятельные, выражающие разные этапы становления материалистической диалектики.

В первой части «Введения» Маркс формулирует более точно идеи, выдвинутые уже в «К критике гегелевской философии права». Так, он говорит, что «критика религии — предпосылка всякой другой критики», что «человек — это *мир человека,* государство, общество» [1, 1, *414*].

Левые гегельянцы требуют «отрицания философии», имея в виду отрицание гегелевской философии. Но под отрицанием этой философии они подразумевают опровержение Гегеля с помощью «сердитых и банальных фраз» [1, 1, *420*]. Это, конечно, не опровержение. Подлинное опровержение Гегеля возможно только на почве практики. Подобно тому как немецкая философия в целом является абстрактным отражением существующих порядков, философия Гегеля является абстрактным продуктом негодной действительности, а философия права Гегеля — «абстрактное, оторванное от жизни *мышление* о современном государстве» [1, 1, *421*]. Теоретическая критика, какой бы верной она ни была, никогда не покончит с философией, выражающей определенную общественную потребность, хотя бы это и была потребность реакции.

Отсюда «ближайшая *задача философии,* находящейся на службе истории» заключается в разоблачении двух основных форм реального отчуждения — религиозного самоотчуждения и «самоотчуждения в его *несвященных образах»,* т. е. в праве, политике и т. д. Это означает, что ее лозунгом должно быть требование «война немецким порядкам» [1, 1, *415—416*]. Требование «войны немецким порядкам» провозглашали и левые гегельянцы. Но у них это требование означало по преимуществу критику в ее теоретической форме. Но «немецкие порядки» устояли даже при самых ожесточенных нападках литературной критики.

Маркс выдвигает принципиально новые идеи: «Оружие критики не может, конечно, заменить критики оружием, материальная сила должна быть опрокинута материальной же силой; но и теория становится материальной силой, как только она овладевает массами» [1, 1, *422*]. Чтобы овла-

деть массами, теория должна отвечать, по крайней мере, двум условиям: она должна стать радикальной и выражать потребности масс.

Маркс подтверждает истинность этого взгляда, апеллируя к истории революций. Он стремится постичь жизнедеятельность революционной демократии вообще и ее скрытую диалектику в годы революций. Показательны в этой связи его конспекты «Мемуаров» Р. Лавассера (Де ла Сарта), набросанные в конце 1843 — начале 1844 г. В них заметен особый его интерес к экономическим и политическим требованиям масс в эпоху французской буржуазной революции 1789—1793 годов, к борьбе Горы против Жиронды, к политической демократии парижских клубов (якобинцев, монтаньяров, фельянов и других).

Если в «К критике гегелевской философии права» Маркс лишь обнаруживает знакомство с утопическим коммунизмом и указывает на его слабости, то в «Введении» он идет дальше утопистов и развивает идеи, которые являются краеугольными для научного коммунизма. Понятия *народа, массы* получают дальнейшее развитие. Пролетариат, этот «результат разложения общества», уже не отождествляется как у утопистов со страдающей пассивной массой, ждущей улучшения своей участи извне, со стороны благородных носителей новых идей, объединяющих свои усилия с сильными мира сего. Пролетариат рассматривается в качестве решающего субъекта исторического действия, способного к выдвижению требований, отвечающих его материальному интересу. Пролетариат является той социальной силой, которая «осуществит социальную свободу, уже не ограничивая ее определенными условиями, лежащими вне человека и все же созданными человеческим обществом, а, наоборот, организует все условия человеческого существования, исходя из социальной свободы как необходимой предпосылки» [1, 1, *427*].

Таким образом, в общей форме здесь Маркс излагает мысли, которые были развиты впоследствии в знаменитые положения о внесении социалистического сознания в рабочий класс. Он говорит о том, что «подобно тому как философия находит в пролетариате свое *материальное* оружие, так и пролетариат находит в философии свое *духовное* оружие» [1, 1, *428*]. Философия должна стать философией освободительной борьбы пролетариата.

Анализ и критика фейербаховского понимания практики. Если Гегель видит причину превращения «абстрактного» индивида в человека в освоении им абстрактно-духовной деятельности, то Фейербах берет за основу чувственную

природу человека как родового существа. Ему представляется, что он преодолевает тем самым абстрактность, присущую Гегелю. Коллективная чувственность возникает на почве межличностных отношений между людьми и выражается в любви, сердечности, сострадании, благожелательности и т. п. прекрасных качествах. Это уже не абстрактное понятие чувства, каким оно выступает у Гегеля и не трансцендентация чувства, как в любой мировой религии. Фейербах обращается к реальным чувствам реальных людей. В этом — исходный пункт его понимания практики. Практика рассматривается Фейербахом как чувственная родовая деятельность человечества. Богатство практики — богатство эмоциональных переживаний и сопереживаний человека и человечества. Фейербах утверждает, что человек испытывает потребность именно в такой «практике». Исторически сложилось так, что эта потребность была узурпирована религией. Но религия удовлетворяет потребность человека в чувственной практике иллюзорно, предлагая человеку почувствовать себя человеком с помощью религиозного представления. Но такое представление является не больше чем отчужденной формой человеческого чувства.

Таким образом, Фейербах указывает лишь на психологические корни религии, полагая, что он открывает ее практические корни. Познавая чувственную деятельность, утверждает Фейербах, мы познаем природу человека. Это познание, по сути, внепрактично, оно есть лишь незаинтересованное созерцание (человека, поясняет он, привлекает свет далеких звезд, но имеет ли он от этого выгоду?). Фейербах, следовательно, не рассматривает фактически действительную практику, которую, если следовать его терминологии, можно назвать заинтересованным мышлением. Он думает, что религиозные и философские мистерии вполне объяснимы, если взять за исходный пункт чувственную основу человеческого мышления. Но что такое эта чувственная или земная основа? В какой мере она является плодом человеческой деятельности, т. е. практической? И вообще, что такое человеческая практика?

На эти и другие вопросы философская антропология не дает удовлетворительного ответа. Сама по себе постановка Фейербахом вопроса о «заинтересованном мышлении» была шагом вперед. «Заинтересованное мышление» — фактически практическое мышление, поскольку мышление рассматривается как порожденное практикой, как язык практики. В связи с анализом фейербаховского антропологического понимания практики Маркс замечает, что идеализм, обособив мышление от языка, дал совершенно превратное, не-

верное объяснение и мышления и языка. Язык был превращен в «некое самостоятельное, особое царство» [1, 3, *448*]. На самом же деле язык таким царством не является, язык есть «непосредственная действительность мысли», и попытка оторвать язык от мысли и мысль от языка, противопоставив их друг другу, противозаконна [1, 3, *448*]. Мысль через язык и с помощью языка накрепко связана с материальной стихией своего существования. Общее в языке и мысли то, что они «только *проявления* действительной жизни» [1, 3, *449*]. Маркс не утверждает, что язык абсолютно тождествен мысли, и наоборот: тождество предполагает различие. Мысль богаче языка, язык схематичнее, грубее мысли. Язык следует каноническим правилам грамматики — иначе он невозможен как средство общения между людьми. Язык не обладает образом мыслимого. Мысли человека материализуются в языке в определенной форме, в форме слова (звукового и письменного). Но мысль может выступать и в иной форме, в форме образа, представлений, мыслительных понятий. Фейербах утверждает, что язык — продукт рода. Однако указанием на род ни возникновение человеческого языка, ни его история, ни его специфически общественные функции еще не объясняются. Материализм в языкознание вводится тогда, когда признаются социальные параметры языка, а диалектика — когда признается его историческое развитие. В «Немецкой идеологии» набрасываются первые контуры теории языка, в особенности тогда, когда отмечается возвышение «естественно возникшей речи» до «национального языка». Национальные языки имеют три пути возникновения: первый — «благодаря историческому развитию языка из готового материала» [1, 3, *427*]. Маркс и Энгельс считали, что романские и германские языки представляют немало материалов и доказательств такого пути развития. Другой путь — возвышения речи до национального языка — процесс «скрещивания и смешения наций, как в английском языке». Наконец, третий путь — «путь концентрации диалектов в единый национальный язык, обусловленный экономической и политической концентрацией» [1, 3, *427*]. Фейербах оставил без внимания эти практические пути становления языка и его могучего воздействия на дальнейшее развитие практики.

Не вполне удовлетворительно и фейербахово объяснение религиозного сознания. Фейербах видит всюду иллюзии религиозного извращения реального мира. Но он преувеличивает как значение этих иллюзий, так и общественное значение борьбы против таких иллюзий. Это преувеличение восприняли от Фейербаха многие левые гегельянцы.

Постановка этого вопроса навеяна во многом реальными требованиями общественной жизни. Обращение к практическим обстоятельствам возникновения иллюзий всякого рода, замечает Маркс, «заметно уже в «К критике гегелевской философии права» и «К еврейскому вопросу», хотя и облечено тогда еще в философскую фразеологию». [1, 3, *224*]. Понимание необходимости такого обращения было чуждо Фейербаху. В практической деятельности человека он усмотрел лишь «грязно-торгашескую» форму ее проявления. Вследствие этого человек оказывается деятельным существом лишь по видимости, он активен лишь в своей эмоциональной жизни; предметно-чувственная активность (в общественной практике) у Фейербаха оказалась не раскрытой. «Человек» в философской антропологии «рассматривается не в своей действительности исторической деятельности и бытии», а абстрактно, настолько абстрактно, что может быть «выведен из своей собственной ушной мочки» [1, 3, *516*].

Хотя в «Тезисах о Фейербахе», а затем и в «Немецкой идеологии» говорится об общественной практике в духе фейербаховской терминологии — как «человечески-чувственной деятельности» [1, 3, *2*], между фейербаховым и Марксовым пониманием чувственной деятельности — дистанция огромного размера. В основе Марксова понимания лежит совершенно иное, чем у Фейербаха, понимание этой деятельности. Фейербах ограничился указанием на «земную основу» существования человечества. У Маркса иное объяснение: «...то обстоятельство, что земная основа отделяет от самой себя и переносит себя в облака как некое самостоятельное царство, может быть объяснено только саморазорванностью и самопротиворечивостью этой земной основы» [1, 3, *2*]. Понятие «земной основы» приобретает, таким образом, неизмеримо больший конкретный смысл. Маркс еще не выделяет в «Тезисах» решающее для понимания этой верно определенной им «саморазорванности» и «самопротиворечивости» — особой, исторически-конкретной формы материального производства, здесь еще нет понятия способа производства, нет здесь и понятия производственных отношений. «Саморазорванная» и «самопротиворечивая» практика земной основы человеческого существования еще не фиксируется в основных понятиях материалистического понимания истории. Но практика рассматривается уже как совокупность всех форм человеческой предметно-чувственной деятельности. Из этих форм выделяется революционная практика. Маркс видит в практическо-революционной деятельности решающее средство изменения мира

и превращение гражданского (буржуазного) общества в «*человеческое* общество или обобществившееся человечество» [1, 3, *4*].

Новое понятие «нового материализма» — понятие революционной практики — подкрепляется новым истолкованием чувственно-предметной деятельности. Следует, разъясняет Маркс, «практически революционизировать» основу человеческого существования, т. е. гражданское общество; предметно-чувственная деятельность в этом смысле есть деятельность по изменению сложившихся общественных форм, причем революционным путем. В этом свете понятно, почему в отличие как от гегелевского, так и от фейербаховского понимания становления в человеке человеческого, Маркс утверждает, что индивид становится человеком постольку, поскольку он осваивает мир не только теоретически, но и практически. Изменяя общество, он на практике творит историю.

Конкретизация понятия практики. Научное определение понятия практики впервые дано в «Тезисах о Фейербахе» (1845). «Тезисы» были впервые опубликованы Энгельсом в 1888 г. (по тексту Марксовой «Записной книжки») в качестве приложения к его работе «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии». В текст Маркса Энгельс внес самые минимальные изменения. Формально «Тезисы» стали известны в конце XIX века. Фактически их основные идеи были известны задолго до первой публикации — по многим произведениям Маркса и Энгельса времен революционного переворота в философии, в которых развивались сходные с «Тезисами» понятия и представления. «Тезисы» — документ, где критически пересматривается социально-классовое и гносеологическое содержание старого материализма, включая антропологический материализм Л. Фейербаха. В «Святом семействе» Маркс, критикуя идеализм вообще и идеализм левых гегельянцев в особенности, исследует теоретические предпосылки «развитого материализма» (французские материалисты XVIII века, Л. Фейербах, Ш. Фурье, Р. Оуэн и другие) и видит в этом материализме «*логическую* основу *коммунизма*» [1, 2, *145—146*]. В «Тезисах о Фейербахе» он делает важный шаг вперед, критически анализируя именно эту «логическую основу» и вскрывая ограниченность всего предшествующего материализма, в первую очередь в свете требований революционной практики, задач революционного преобразования мира. Решающее подтверждение ограниченности этого материализма состоит в его созерцательности: «Предмет, действительность, чувственность берется только в форме

объекта, или в форме *созерцания,* а не как *человеческая чувственная деятельность, практика,* не субъективно» [1, 3, *1*].

Материалисты прошлого рассматривали часто человека главным образом в его отношении к природе. Они считали, что человек (индивид) подчинен в своих действиях внешней по отношению к его жизнедеятельности природе. Человек может разумно устроить свои общественные отношения, познавая природу вообще и свою «естественную» природу в частности. Практика не исключается, но признается производной от познания природы. Маркс же показывает, что в действительности практика опосредует познание. Практическая деятельность является способом бытия человека, познание природы подчинено целям человеческой преобразующей мир деятельности, носящей предметный, материальный характер. Заблуждение Фейербаха, повторившего ошибку Гегеля, заключалось в том, что он «рассматривает, как истинно человеческую, только теоретическую деятельность» [1, 3, *1*].

В «Тезисах о Фейербахе» дается принципиально новое понимание предмета философии. Старый материализм сводил вопрос об отношении мышления к бытию к отношению мышления к природе. Маркс показывает, что в действительности речь идет и об отношении мышления к бытию как предметному миру очеловеченной природы, к миру человеческой культуры, общественной жизни. Идеализм «изолировал» вопрос об отношении мышления к бытию от практики, материализм же должен ввести общественную практику в свой анализ существа мышления и бытия.

Было бы неточным утверждать, что понятие практически-революционной, преобразующей деятельности родилось у Маркса только в период написания «Тезисов о Фейербахе» или непосредственно перед ним. Мы показали это выше, анализируя процесс преодоления гегелевского и фейербаховского понимания практики. Правда, Маркс еще пишет о «реформе сознания», предварительным условием которой является, по его мнению, «анализ мистического самому себе неясного сознания». Эта работа была отчасти выполнена благодаря гегелевской и послегегелевской, в особенности фейербаховской, критике теологического сознания. Но только отчасти. Критика ограничивалась разоблачением религии и религиозного сознания. Задача же заключается в том, чтобы «религию критиковать больше в связи с критикой политических порядков, чем политические порядки — в связи с религией» [1, 27, *369*]. Это — новый момент в развитии теоретического сознания вообще. Если цель заклю-

чается в том, чтобы дать миру «истинный лозунг борьбы», то следует позаботиться и о разработке истинного политического сознания.

Энгельс подтвердил это общее с Марксом представление о необходимости обращения к политике в статье «Быстрые успехи коммунизма в Германии». Он писал, что «объявлена война тем из немецких философов, которые отказываются сделать практические выводы из своей чистой теории и которые утверждают, что человеку только и надлежит предаваться спекулятивным размышлениям о метафизических проблемах» [1, 2, *529*]. *Практический коммунизм* требует обращения к действительности, писал он в «Эльберфельдских речах». Он утверждает, что «социальная революция вообще неизбежно вытекает из самой конкуренции» [1, 2, *547*]. Это будет революция масс и в интересах масс.

Уже во второй половине 1843 г. Маркс начинает критику утопических представлений о будущем обществе, в частности взглядов утопических коммунистов — Кабе, Дезами, Вейтлинга, предлагающих не что иное, как «догматическую абстракцию». Их коммунизм, как и социализм Фурье и Прудона, неполон, ограничен. Он представляет собой «только одну сторону, касающуюся *реального бытия* истинной человеческой сущности» [1, 1, *379*]. Это еще фейербаховский способ выражения, но отнюдь не фейербаховский глубокий анализ утопических учений своего времени. Всех утопических социалистов и коммунистов следует рассматривать как союзников («мы должны стараться помочь догматикам уяснить себе смысл их собственных положений») [1, 1, *379*]. Но уяснение этого смысла приводит к решительной защите политики и реальных политических средств борьбы, а это было всегда слабым пунктом любой утопическо-коммунистической теории. Для этого требуется, оставаясь на почве критики политики, т. е. политики господствующих классов, связать эту критику с «определенной партийной позицией в политике», с «*действительной* борьбой» [1, 1, *381*]. Что будет представлять собой эта действительная политическая позиция и борьба Маркс и Энгельс вскоре разъяснят вполне определенно.

Конкретизации понятия практики во многом способствовали работы Энгельса. В статье, которую Маркс назвал «гениальными набросками», т. е. в «Набросках к критике политической экономии», написанных в конце 1843 — начале 1844 г., Энгельс вскрывает с присущей ему ясностью экономическую сущность капиталистических отношений. Философская категория практики подкрепляется и обогащается социально-экономическим понятием практики.

Энгельс вскрывает иррациональный и негуманный характер буржуазных отношений: он отмечает начавшийся процесс концентрации производства (и капиталов) в руках немногих промышленных и финансовых воротил, исследует борьбу (и обнаружившиеся формы борьбы) между пролетариатом и буржуазией и четко аргументирует мысль о неизбежности коммунистической революции — как необходимого и высшего выражения современной общественной практики. Гораздо позже Энгельс писал, что статья *«совершенно устарела»,* что в ней есть «неточности» [1, 33, *174*]. Но в свое время она произвела сильное впечатление, анонсировав появление научной политэкономии и коммунизма.

В другой своей работе, относящейся к этому же времени, в статье «Положение Англии. Восемнадцатый век», Энгельс обращает внимание еще на одну сторону вопроса о практике — на объективные тенденции сближения науки с практикой. «Науки,— писал он,— приняли в восемнадцатом веке свою научную форму и вследствие этого сомкнулись, с одной стороны, с философией, с другой — с практикой. Результатом их сближения с философией был материализм (имевший своей предпосылкой в такой же мере Ньютона, как и Локка), эпоха Просвещения, французская политическая революция. Результатом их сближения с практикой была английская социальная революция» [1, 1, *608*]. В общем, понятие социальной революции становится необходимым элементом в системе взглядов Маркса и Энгельса на общественную практику.

1. РЕВОЛЮЦИОННАЯ ПРАКТИКА И КРИТИЧЕСКИ-УТОПИЧЕСКИЙ СОЦИАЛИЗМ

В. И. Ленин отмечал, что Маркс и Энгельс сделались социалистами из демократов. Уже во время работы Маркса в «Рейнской газете» и военной службы Энгельса в Берлине их демократизм был окрашен не в либеральные, а в радикальные тона. Переход от революционно-демократических, отчасти революционно-романтических, убеждений к социалистическим был сложным и мучительным процессом, трудным для обоих. Одним из объективных импульсов, способствовавших такому переходу, было осознание невыносимого положения трудящихся масс, их нищеты и бесчеловечной эксплуатации. Стимулирующим фактором были также первые организованные выступления рабочего класса во Франции и Англии. Знаменитый лозунг восставших лионских ткачей «Жить работая или умереть сражаясь» стал паролем европейского рабочего класса.

Маркс отмечал в «Критике политической экономии», что в период его деятельности в «Рейнской газете» (1842—1843) ему «пришлось впервые высказаться о так называемых материальных интересах» [1, 13, *6*]. Он откровенно признается, что в то время обращение к экономическим вопросам «поставило его в затруднительное положение». Молодой доктор философии понял, что абстрактное обсуждение этих вопросов, даже с явно выраженным сочувствием к страданиям массы, не было и не могло быть убедительным и, тем более, действенным. Читатель газеты ожидал иного: определенности и точности в оценке конкретных явлений экономической и политической жизни.

«Обсуждение в рейнском ландтаге вопросов о краже леса и дроблении земельной собственности,— вспоминал Маркс,— официальная полемика, в которую г-н фон Шапер, тогдашний обер-президент Рейнской провинции, вступил с «Rheinische Zeitung» относительно положения мозельских крестьян, наконец, дебаты о свободе торговли и покро-

вительственных пошлинах дали первые толчки моим занятиям экономическими вопросами» [1, 13, *6*]. Эта самохарактеристика объективна. Философская эрудиция плюс юридические познания доктора философии выручали первое время редактора газеты, но он понял очень скоро, что экономика требует значительно большего, а именно — специального знания предмета, т. е. экономических связей и отношений в буржуазном обществе, где сохранились сильные феодальные пережитки.

Обращение к «материальным интересам» имело свои теоретические и практические следствия. Пришлось не только пересматривать старые взгляды и обращаться по необходимости к новым вопросам теории. Приходилось пересматривать и отношения с прежними друзьями. Маркс испытывал, по его словам, муки совести — когда субъективные желания человека восстают против объективных верований его собственного ума. Объективные верования были еще абстрактно-философскими, субъективные желания влекли за горизонт этих верований — к экономической действительности. С другой стороны, изучение экономических отношений предполагало определенную теоретическую и политико-идеологическую позицию. Позиция могла быть апологетической, объективистской или критической по отношению к существующему экономическому порядку. Маркс уже был известен как критик существующего. Его обращение к изучению коммунистических теорий было поэтому логичным и правомерным. Естественно, что перед Марксом сразу же встал вопрос об отношении левогегельянской теории к коммунистическим теориям. Вопрос был как для него, так и для Энгельса отнюдь не простым: оба они, воспитанные на идеях классической философской традиции, сразу же заметили философскую неосновательность и даже беспомощность многих представителей утопическо-коммунистических учений. К тому же Маркс вначале еще не считал, что левое гегельянство окончательно изжило себя. Это его настроение заметно в письме к А. Руге, написанном из Крейцнаха в сентябре 1843 г. «Преимущество нового направления,— убеждает он Руге,— как раз в том и заключается, что мы не стремимся догматически предвосхитить будущее, а желаем только посредством критики старого мира найти новый мир» [1, 1, *379*]. Маркс пишет, что философия из занятий гениальных одиночек превращается в идейное оружие конкретного идейного течения, что философы (подразумеваются прежде всего философы левогегельянского толка) с необходимостью втягиваются «в водоворот борьбы». Он еще воспринимает левогегельянское направление как еди-

ное в своем миропонимании и выражает надежду, что истина откроется им в борьбе.

Защита коммунизма как теории. Маркс пересматривает свои взгляды не спеша, основательно. Это подтверждает одна из его статей, опубликованная в «Рейнской газете» — «Коммунизм и аугсбургская «Allgemeine Zeitung». Его положение было не из легких. Как редактор газеты он не хотел доставить правительству предлог закрыть газету по обвинению в коммунизме. Как человек, имеющий убеждения, Маркс не мог позволить реакционному отребью поносить и извращать коммунистическую теорию и практику, даже если они были утопичны. Поэтому он начинает свою отповедь гонителям коммунизма с утверждения, что вопрос о коммунизме — не очередная выдумка журналистики, а «в высшей степени серьезный современный вопрос», который имеет «европейское значение». Аугсбургские журналисты полагают, что коммунизм — результат злонамеренной проповеди. В действительности коммунистические мысли приходят в головы людей отнюдь не благодаря проповеди «Рейнской газеты».

«Милейшая, дражайшая аугсбургская кумушка! — обращается он к обличителям коммунизма из Кёльна,— касаясь коммунизма, вы даете нам понять, что Германия теперь бедна независимыми по своему положению людьми, что девять десятых образованной молодежи, стремясь обеспечить свою будущность, выклянчивают у государства хлеб, что наши реки в запустении, судоходство в упадке, что нашим некогда цветущим, торговым городам недостает былого блеска, что свободные учреждения вводятся в Пруссии весьма медленно, а избыток населения беспомощно скитается по свету...» [1, 1, *116*]. Вот в чем истинные корни коммунизма на немецкой почве. Нельзя *«одной* фразой разделываться с проблемами, над разрешением которых работают *два* народа» [1, 1, *116*].

Коммунизм не исчезнет от громких и бессодержательных фраз реакционной публицистики. Проблемы, поставленные коммунистической теорией, жизненны, и они не могут быть сняты столь неубедительной критикой. Маркс заявляет, что представляемая им газета «не признает даже *теоретической реальности* за коммунистическими идеями в их теперешней форме, а следовательно, еще менее может желать их *практического осуществления* или хотя бы считать его возможным» [1, 1, *117*]. Это отмежевание от идей утопического социализма характерно для Маркса, подразумевающего утопизм французского образца — «труды Леру, Консидерана, и, в особенности, остроумную книгу Прудона» [1, 1,

117]. Однако из отрицательного отношения к этим трудам не следует вывод, будто их можно «критиковать на основании поверхностной минутной фантазии» [1, 1, *117*]. Труды французских утопистов — знамение времени.

В переписке, где Маркс мог высказываться свободнее, например в упомянутом выше письме А. Руге, он утверждает, что необходима не столько критика утопического коммунизма, сколько критика всех устаревших общественных институтов, *«беспощадная критика всего существующего»,* критика, не опасающаяся собственных выводов [1, 1, *379*]. Он против того, чтобы водружать «какое-нибудь догматическое знамя». Маркс называет такой догматической абстракцией «...коммунизм, в той форме, как его проповедуют Кабе, Дезами, Вейтлинг и т. д.» [1, 1, *379*]. Под односторонностью прежних социалистических и утопическо-коммунистических учений здесь подразумевается то, что он касается только «*реального бытия* истинной человеческой сущности» [1, 1, *379*], т. е. практической стороны. Но следует обращать «такое же внимание и на другую сторону, на теоретическое существование человека, следовательно, сделать предметом своей критики религию, науку и пр.» [1, 1, *380*].

Это — предпосылка нового цельного учения. Поэтому следует уделить внимание не критике готовых теоретических схем будущего общества вроде «Путешествия в Икарию», а анализу реальных законов реального общества: «...из *собственных* форм существующей действительности развить истинную действительность как ее долженствование и конечную цель» [1, 1, *380*]. Здесь еще обыгрывается известный гегелевский тезис о действительности всего разумного и разумности всего действительного: не все существующее разумно и действительно; существующее отнюдь не истинно. Маркс на пути к верному решению, хотя он еще надеется «развить социальную истину» благодаря анализу «конфликта политического государства с самим собой»; ему еще представляется, что «именно *политическое государство* даже там, где оно еще не проникло сознательным образом социалистическими требованиями, содержит во всех своих *современных* формах требования разума» [1, 1, *380*].

Но о каком реальном современном политическом государстве могла идти речь? И какое государство могло «сознательным образом» проникнуться социалистическими требованиями? По-видимому, буржуазно-демократическое государство. Других демократических форм буржуазной государственности в действительности не существовало. Но эти

формы государственности не были носителями требований разума, а тем более не были проникнуты и не собирались проникаться социалистическими требованиями. Маркс вскоре убедился, что все это — надежды, которые сами по себе были неизжитым следом левогегельянских общедемократических представлений, их проекцией на современное буржуазно-либеральное государство. Тем не менее замечательно здесь то, что уже в это время он отстаивает необходимость обращения социалистов к политике.

Задача перехода от критики форм идеологического сознания, в частности религии, к критике реакционной политики как таковой встала перед ним неотвратимо. Здесь критическая философия (термин Маркса) должна была уяснить себе смысл «собственной борьбы и собственных желаний» [1, 1, *381*]. Ограничиться одним отождествлением критики с действительной борьбой невозможно: необходимо принять практическое участие в этой борьбе, выяснив свои собственные принципы. По свидетельству Энгельса, относящемуся к осени 1843 г., Маркс и он, каждый самостоятельно уже осенью 1842 г. «пришли к выводу, что одних политических изменений недостаточно, и заявили, что только при *социальной* революции, основанной на коллективной собственности, установится социальный строй, отвечающий их абстрактным принципам» [1, 1, *539*]. Это означало, что принципы утопическо-коммунистической теории были ими уже освоены к осени 1842 г. Ссылка на абстрактность принципов была верной: левое гегельянство с его философией свободы не было напрасной тратой времени, обращение к коммунизму было для Энгельса и Маркса *«необходимым* следствием неогегельянской философии» [1, 1, *539*]. Следующим шагом вперед было критическое изучение существующей социалистической теории. Как происходило это освоение, Энгельс рассказал в своей статье «Успехи движения за социальное преобразование на континенте», написанной годом спустя, в октябре—ноябре 1843 г.

Париж. Влияние социалистического эпицентра. В Париже, куда Маркс эмигрировал в 1844 г., он устанавливает связи с парижскими социалистами и коммунистами, с деятелями разгромленного в ходе неудачного восстания 1839 года «Союза справедливых» (В. Г. Маурер, Г. Эвербек). Он принимает активное участие в выступлениях немецких рабочих-эмигрантов, присматривается к деятельности и знакомится с идеологией многочисленных парижских социалистических и коммунистических сект и кружков, с самым широким спектром настроений и убеждений парижских кружков — от бабувистов, группировавшихся

вокруг Т. Дезами и газеты «L'Humanitaire» до фурьеристов, примыкавших к «La Democratie pacifique».

Маркс вспоминал впоследствии (в «Господине Фогте»), что в Париже 1844 г. он «поддерживал личный контакт с тамошними руководителями Союза, а также с вождями большинства тайных французских рабочих обществ, не входя, однако, ни в одно из них» [1, 14, *451*]. Общение с «вождями» и рабочими вносит много новых элементов в его понимание социальных отношений и непосредственных задач социалистического движения, а главное, дает ему возможность конкретнее разобраться в борьбе классовых интересов, в целях различных классов. Он убеждается, что утопические по форме и коммунистические по содержанию идеи отражают требования и интересы рабочего класса, но эти идеи выражены далеко не в научной форме. К этому выводу Маркс пришел, познакомившись и с основными трудами французских социалистов — от Бабефа и Кабе до Фурье и Консидерана. Он понял, что все они, так или иначе отражают положение, интересы и требования рабочего класса.

Парижская жизнь Маркса не была усеяна розами: прусское правительство продолжало строить против него политические козни. Тем не менее Маркс упорно работал над коммунистическим самообразованием, изучая социалистическую и коммунистическую практику и литературу. Понятна та радость, с какой он встретил «Наброски к критике политической экономии», присланные Энгельсом из Англии для опубликования в «Немецко-французских ежегодниках». В письме к Ю. Фребелю Маркс называет «Наброски» украшением первого номера. Тем самым были созданы теоретические и психологические условия для более тесного содружества двух основателей научного коммунизма.

2. ЭНГЕЛЬС. ОТ ЛЕВОГЕГЕЛЬЯНСКОГО РАДИКАЛИЗМА К НАУЧНОМУ КОММУНИЗМУ

Молодой Энгельс опередил молодого Маркса в своем движении к научной, коммунистической теории. «Письма из Вупперталя» — документ его большого интереса к экономическому положению масс, первое свидетельство его глубокой ориентации в механизме капиталистической эксплуатации человека человеком.

В. И. Ленин, отмечая эту пору идейного развития Энгельса писал, что он принял активное участие «в английских социалистических изданиях» и «сделался социалистом» [7,

2, *13*]. Действительно, публицистическая деятельность способствовала его становлению как убежденного коммуниста. Энгельс сотрудничал в Англии вначале в газете «Новый нравственный мир», которую издавали сторонники знаменитого Роберта Оуэна, а затем в «Северной звезде», с редактором которой, одним из вождей чартистов Дж. Гарни, у него установились дружеские отношения.

Энгельс заручился согласием Маркса на дальнейшее сотрудничество в «Рейнской газете». По прибытии в Англию он отсылает в Кёльн статьи о состоянии английской экономики, о положении рабочего класса, о чартистском движении и об интригах буржуазии против организующегося рабочего класса. В «Рейнской газете» были опубликованы статьи Энгельса «Английская точка зрения на внутренние кризисы», «Внутренние кризисы», «Положение рабочего класса в Англии». Эти статьи произвели сильное впечатление на Маркса, который стал лучше понимать не только Энгельса, но и самого себя, свои идейные устремления. Это подготовило их вторую встречу в Париже в августе 1844 г. Энгельс, ознакомившись с английской действительностью, понял, что социалистические теории — не только утопии, они могут быть развиты в неопровержимую систему взглядов. Он заметил к тому же, что идеи социализма живо воспринимаются рабочими. Свои выводы он основывал на близком знакомстве с английским рабочим и социалистическим движением: он сотрудничал в социалистических изданиях, посещал рабочие митинги, диспуты между видными деятелями рабочего движения, представлявшими его различные течения (оуэнисты, чартисты и др.).

В первой же статье, опубликованной в «Рейнской газете» 8 декабря 1842 г., «Английская точка зрения на внутренние кризисы», Энгельс отметил неустойчивое положение Англии, вызванное эгоизмом буржуазного класса [1, 1, *496*]. В статье «Внутренние кризисы» Энгельс, возвращаясь к вопросу об экономическом положении страны, вновь упрекает английский господствующий класс в «точке зрения непосредственной практики, материальных интересов». Он осуждает этот эгоистический эмпиризм «национально-английской точки зрения» и добавляет, что для этого класса он является единственно возможным. В общественной жизни Англии господствуют определенные «принципы». Чтобы не оставалось на этот счет никаких сомнений, он разъясняет: «Закоснелому британцу никак не втолковать того, что само собой понятно в Германии, а именно — что так называемые материальные интересы никогда не могут выступить в истории в качестве самостоятельных, руководящих

целей, но что они всегда, сознательно или бессознательно, служат принципу, направляющему нити исторического прогресса» [1, 1, *499*].

Это, без сомнения, левогегельянская поправка к английской истории. Энгельс уже видит «непосредственную практику» и «материальные интересы», но относит признание их определяющего значения к английской ограниченности и закоснелости. Он даже считает Англию отсталой от континента страной, в которой знают только «конфликты материальных интересов», страной отсталой, в основном, потому, что государство «по уши увязло в средневековье» и не поспевает за «ушедшим за это время вперед духовным развитием» [1, 1, *499*].

Энгельс на пути к верному материалистическому решению вопросов социальных отношений в Англии и на континенте, когда он анализирует тут же совокупность экономических отношений, противоположность интересов буржуазии и пролетариата, господствующее право и т. д. Тем не менее его социалистические убеждения еще окрашены в левогегельянские «философские» тона, хотя и видно, что от этих тонов вскоре мало что останется.

Энгельс раньше Маркса обратил внимание на тяжелое положение рабочего класса как в Германии, так и в Англии. Маркс еще пишет в «Рейнской газете» о «бедной» и «обездоленной» массе, включая в понятие массы крестьян, ремесленников, рабочих. Энгельс же уже в «Письмах из Вупперталя» выделяет рабочих из общей массы. Остатки левогегельянского романтизма быстро исчезают, черты реалистического мышления становятся все более определяющими. Энгельс изучает работы буржуазных политэкономов, в том числе А. Смита и Д. Рикардо, знакомится и с трудами социалистов-утопистов, с практической деятельностью социалистических кружков, с социалистической публицистикой, с движением чартистов. К этому времени относится небольшая статья «Английская точка зрения на внутренние кризисы». Она примечательна глубоким анализом общественных отношений в наиболее развитой в промышленном отношении стране. Энгельс отмечает, что промышленный рост неизбежно сопровождается активностью рабочего класса. Он описывает чартистское движение — это первое явление организованного движения рабочего класса. Характерно, что молодой теоретик коммунизма тут же указывает на слабости этого движения, рыхлость идеологии, свойственные чартистам иллюзии о мирном завоевании политических прав трудящимися классами.

В статье «Положение Англии» Энгельс отмечает, что

многое происходящее в обществе следует оценивать «с политической стороны». В странах, где действует механизм конституции, такой подход особенно необходим. Он иллюстрирует эту мысль на примере одного предрассудка, распространенного среди английских тори. Тори утверждают, будто английская конституция внеполитична, что она «совершеннейший продукт английского разума» и вообще самая разумная конституция в мире. А что говорит действительная история? Энгельс напоминает, что буржуазия пришла к власти в результате «славной революции» в конце XVII века. Затем, в XVIII веке, «старая основа, созданная революцией 1688 г., была сохранена, и на этом фундаменте, как они это называют, продолжали строить дальше» [1, 1, *619*].

Англичанин 1688 года и англичанин 1844 года — разные люди: преобразование произошло за счет общего прогресса цивилизации и различных политических обстоятельств. Вследствие этого сохраняющийся «одинаковый конституционный фундамент для обоих — нелепость, невозможность» [1, 1, *619*].

Эта «нелепость», или «невозможность», оправдывается идеологами английской буржуазии аргументами от конституционной теории. Вследствие этого «вместо того чтобы из несовершенства или, скорее, бесчеловечности всех государственных форм вывести заключение, что само государство является причиной всех этих бесчеловечностей и само бесчеловечно, вместо этого успокоились на той мысли, что безнравственность присуща только *формам* государства» [1, 1, *621*]. После промышленного переворота в конце XVIII века социальные противоречия обострились еще больше, появились новые противоречия. Рабочий класс впервые заявил о себе как о самостоятельной классовой силе. Правящие классы пребывают вследствие этого в состоянии перманентной паники, и «если сущность государства, как и религии, заключается в страхе человечества перед самим собой, то в конституционной и особенно английской монархии этот страх достигает своей высшей точки» [1, 1, *620*].

Энгельс историчен и конкретен, в особенности тогда, когда он характеризует состояние классового сознания. Он пишет: «Опыт трех тысячелетий не сделал людей умнее, напротив, он сбил с толку их, запутал, довел до безумия, и результат этого безумия — политическое состояние современной Европы» [1, 1, *620*]. В так называемое общественное мнение проник страх как перед монархическим деспотизмом, так и перед аристократическим своеволием. Одновременно усилился страх перед «ужасами» неустойчивой де-

мократии: Мария и Суллы, Кромвеля и Робеспьера; казни монархов, проскрипционные списки и диктатура усилили эти настроения. Теория *равновесия властей,* которую Энгельс называет смехотворно нелепой и полностью неосуществимой, является выражением этого страха. Впрочем все это имеет то теоретическое оправдание, что бесчеловечность и безнравственность свойственны не какой-либо одной форме государства, а его сущности вообще.

Что касается так называемых конституционных гарантий, то они, считает Энгельс, маскируют классовую природу буржуазного государства. Буржуазную конституцию надо брать не в ее идеальном варианте, который существует лишь в воображении ее составителей, отчасти — на бумаге, «не такой, какой она представляется в «Комментариях» Блэкстона, в фантазиях Делольма или в длинном ряде конституционных статутов, от «Magna Charta» вплоть до билля о реформе, но такой, какой она существует в действительности» [1, 1, *621*].

Иными словами, действительное существование и функции конституции отличны от фиктивного, публично провозглашаемого канона конституционной веры. Конституция буржуазного класса сводит к нулю значение «субъективной верхушки» государства, в том числе короны. Тем не менее в обыденном сознании, ради послушания масс, создается (при конституционной монархии) культ короля: «Слово король есть сущность государства, как слово бог есть сущность религии, хотя оба эти слова ровно ничего не обозначают» [1, 1, *622*].

Английская буржуазная конституция создает другие многочисленные, всеми признаваемые бессодержательные мифы и политические фикции: «Палата лордов, главное преимущество которой, по теории конституции, должно заключаться в том, что она якобы одинаково независима от короны и от народа, в действительности зависит от определенной партии» [1, 1, *622*]. Энгельс одобряет в связи с этим деятельность английских мелкобуржуазных радикалов, требующих «для палаты общин чисто демократического базиса», но замечает, что эти же радикалы напрасно стремятся сохранить ветошь в виде палаты лордов путем вливания в нее «народной крови» [1, 1, *623*]. Позиция чартистов в этом вопросе более последовательна: «Они знают, что под натиском демократической палаты общин рухнет само собой все гнилое сооружение, корона, лорды и прочее» [1, 1, *623*]. Следовательно, очередной задачей английского политического движения, включая чартистское движение, является демократизация палаты общин, которая уже сей-

час, в своем буржуазном качестве, обладает всей властью — «через министров, являющихся лишь ее исполнительным комитетом» [1, 1, *623*].

Энгельс замечает, что при всевластии палаты общин она должна была бы представлять собой чистую демократию, если бы в ней «сам демократический элемент был действительно демократичен» [1, 1, *624*]. Но этого нет. Правящий класс при помощи изощреннейшей юридической казуистики, являющейся прямым издевательством над здравым смыслом и даже самой конституцией, при помощи подкупа «слуг народа» и чиновников государства делает все, чтобы сохранить в неприкосновенности свои исторически сложившиеся привилегии. Иными словами: «правит собственность», независимо от того, является ли эта собственность аристократической или буржуазной [1, 1, *626*]. Поскольку буржуазная собственность более могущественна экономически, правит она. Это возможно потому, что народ еще не осознал своих действительных интересов, он еще «духовно мертв и поэтому мирится с тиранией собственности» [1, 1, *627*]. В этом смысле Энгельс не видит больших различий между Англией и Россией; в обоих странах «правительство является только другим выражением степени образованности народа» [1, 1, *627*]. В общем, буржуазная конституционная теория — одно, а практика — другое, они утратили сходство, а «весь длительный процесс законодательства — простой фарс» [1, 1, *627*].

В Англии бессмысленная казуистика парламентской процедуры, так называемые Standing Orders есть «прекраснейший пример «трансцендентности внутри имманентности и имманентности внутри трансцендентности», какого только мог бы пожелать какой-нибудь гегельянец» [1, 1, *628*]. Буржуазный разум допускает в теории, что «прогресс составляет сущность человечества» [1, 1, *628*], но считает опасным прокламировать это убеждение, буржуазные же политики постоянно ищут действенных тормозов против «революционности» и «поспешности» прогресса [1, 1, *628*]. Конституционные гарантии свободы — пустой звук, ибо у парламента нет никакого желания превратиться из привилегированной корпорации в собрание народных представителей [1, 1, *629*].

Энгельс приходит к выводу, что «в пределах собственно конституции личность в Англии никаких прав не имеет» [1, 1, *633*]. Это действительно так, ибо свобода печати, которая, казалось бы, призвана защищать личность — не больше чем миф; она — ограничена службой интересам господствующих классов и их клик. Право народных собраний,

считающееся «прирожденным правом», фактически не существует: «центральные и местные власти могут заранее воспретить или прервать и распустить любой митинг» [1, 1, *634*]. Они так и поступают, большей частью по отношению к чартистам и социалистам, с которыми не церемонятся, именно потому, что они являются представителями бедняков [1, 1, *634*].

Право союзов — также конституционная фикция, ибо исполнительная власть держит эти союзы под неусыпным контролем. Право союзов, как и в других случаях,— «привилегия богатых» [1, 1, *634*]. Союзы и ассоциации зависят от денежных средств, которыми они располагают, и, если это союзы и ассоциации бедняков, то у них нет средств даже на то, чтобы вести агитацию. «Право Habeas Corpus, т. е. право каждого обвиняемого (исключая случай государственной измены) до начала процесса быть оставленным на свободе под залог, это столь хваленое право есть опять-таки привилегия богатых. Бедный не может представить поручительства и должен поэтому отправляться в тюрьму» [1, 1, *635*].

И, наконец, право быть судимым себе равным также есть привилегия богатых: в суде и прокуратуре заседают отнюдь не бедняки; суд присяжных по своей сущности не юридическое, а политическое учреждение, а «английский суд присяжных, как получивший наибольшее развитие, есть завершение юридической лжи и безнравственности» [1, 1, *635*].

Энгельс приводит множество фактов, подтверждающих его мысль, что свобода совести, прокламируемая буржуазной конституцией, является пустым звуком. Англиканская церковь (протестантская) продолжает преследовать диссидентов, равно как и католиков и неверующих, суды карают за непосещение церкви, а в народе нарастает презрение к религии и священникам.

Вся эта политическая безнравственность дополняется безнравственностью существующих законов, как запутанного *обычного права* (common law), так и неопределенного и сомнительного *статутного права* (statute law). Последнее состоит из бесконечного ряда отдельных парламентских актов, которые собирались в течение пятисот лет и «взаимно друг другу противоречат и ставят на место «правового состояния» совершенно бесправное состояние» [1, 1, *639*]. Господствует действительность правовых отношений, выраженная в пословице: закон притесняет бедняка, а богачи управляют законом. Естественно, ради себя.

Энгельс спрашивает: «Может ли такое положение про-

должаться долго?» И отвечает: «Об этом нечего и думать. Борьба практики против теории, действительности против абстракции, жизни против пустых слов, лишенных значения,— словом, борьба человека против бесчеловечности должна прийти к разрешению, и не подлежит никакому сомнению, на чьей стороне будет победа» [1, 1, *641—642*]. Энгельсу, непосредственно наблюдавшему кричащие противоречия такой политической действительности, казалось в это время, что разрешение противоречий — не за горами.

«Простая» демократия, являющаяся следствием принципа буржуазной предприимчивости, разъясняет он, не способна разрешить социальные проблемы. Она не способна продвинуться дальше формального провозглашения «демократического равенства». Но такое равенство «есть химера, борьба бедных против богатых не может быть завершена на почве демократии или политики вообще» [1, 1, *641—642*]. Следовательно, «простая» или, точнее, буржуазная демократия является переходной формой к социальной демократии. Это — будущее демократии. Социальная демократия выведет массы за рамки буржуазной конституционности, буржуазной политики и буржуазного материального интереса.

Новым шагом вперед в разработке научного коммунизма стала статья Энгельса «Празднество наций в Лондоне» (1846). В этой статье он, учтя уроки поражения чартизма, уже определенно заявляет, что «демократия в наши дни — это коммунизм». Иной реальной демократии быть не может. Это — подлинно массовая демократия, демократия масс и для масс. Данное утверждение, разъясняет Энгельс, не означает, что массы точно представляют себе «единственно правильное значение демократии». Тем не менее массы стремятся к социальному равноправию, и это порождает в их сознании смутное убеждение в справедливости коммунизма. Поэтому «демократически настроенные массы» можно смело причислить к боевым силам коммунизма.

Таким образом, переход от левогегельянского идеализма к материализму, от революционного демократизма к коммунизму (1842—1844) сопровождался энергичной разработкой теории демократии. Мы видим, как первоначальное противопоставление демократии вообще монархии, связанное с условиями полемики на почве немецкой действительности, сменяется в конечном счете противопоставлением коммунистической демократии всем другим формам демократизма, включая и буржуазную демократию.

Энгельс отмечает, что английские мыслители пришли к идее социализма практическим путем — через осознание

бедственных социальных последствий нищеты, пауперизма, всеобщей деморализации. Французы пришли к мысли о необходимости социализма политическим путем, отправляясь от требований свободы и равенства и развив общедемократические принципы до требований социальной свободы. Теперь надо объединить здоровые тенденции английского и французского социализма, создав его единую теорию [1, 1, *528*]. Энгельс развивает эту идею и в «Положении рабочего класса в Англии» (1844). Анализируя движение «социального характера», он утверждает, что они предвещают «слияние социализма с чартизмом», т. е. теории с практикой [1, 2, *461*]. Беда социализма заключалась до сих пор в том, что теория и практика существовали в нем обособленно друг от друга: рабочие боролись за улучшение условий своего существования, социалисты же, будучи преимущественно выходцами из буржуазной среды, искали чисто теоретических решений, разрабатывая свои многочисленные проекты идеального общества.

Существует практическая диалектика социализма, которая сильнее любых глубокомысленных решений абстрактной теории. Казалось бы, Гегель — абстрактный философ, не имеющий прямого отношения к социализму. Тем не менее Энгельс отдает должное Гегелю как мыслителю, который способствовал пробуждению общественного (и в перспективе — социалистического) самосознания в Германии в начале XIX века. До появления философии Гегеля общество пребывало «в состоянии допотопного безразличия ко всем общим и духовным интересам, в состоянии социального детства, когда еще нет общества, еще нет жизни, нет сознания, нет деятельности» [1, 1, *607*]. Гегель и особенно его «левые» последователи способствовали такому пробуждению. Англия в начале века представляла полную противоположность Германии: это была страна с развивавшимися общественными противоречиями, а следовательно, с жизнью, ибо «чувство противоречия является источником энергии» [1, 1, *601*].

Крайне поучительны суждения Энгельса, касающиеся его отношения к различным течениям западноевропейского социализма. Он прямо говорит, что различает тех, кто «ближе всего к нашим принципам» (Фурье, Оуэн, Сен-Симон, Морелли) и тех, кто менее близок им. Так, Годвин не подходит для перевода и широкого распространения среди масс рабочих потому, что в своих конечных выводах «антисоциален» [1, 21, *26*]. «Антисоциальность» Годвина заключалась в том, что он требовал «эмансипации» личности от общества и т. п.

3. НАЧАЛО СОВМЕСТНОЙ РАЗРАБОТКИ ТЕОРИИ НАУЧНОГО КОММУНИЗМА

Вторая, парижская, встреча Маркса и Энгельса оказалась переломной. Она положила начало самой искренней дружбе и совместному труду. Дни, проведенные вместе (оба вспоминали о них с большим удовольствием) способствовали установлению полного взаимопонимания. Взгляды и намерения совпали. Маркс и Энгельс поняли, что дополняют друг друга как нельзя лучше. Энгельс, возвратившись в Берлин, писал «дорогому Карлу»: «Ни разу еще я не был в таком хорошем настроении и не чувствовал себя в такой степени человеком, как в течение тех десяти дней, что провел у тебя» [1, 27, *8*]. Возвратившись в Германию, он столкнулся с иными, античеловеческими отношениями: «усыпляющая жизнь в семье, насквозь христиански-прусской,— писал он,— я не могу больше этого вынести» [1, 27, 19]. Попытки женить его на семейной избраннице еще больше обострили его отношения с родными. Энгельс уехал в Англию, и на этот раз надолго (он вернулся лишь в революцию 1848 года). Еще до отъезда в Англию он сообщил Марксу, что «был поражен невероятными успехами нашей пропаганды». Энгельс понимал, что за успехами пропаганды должны следовать успехи теории. По его мнению, он и Маркс еще были далеки от этого. Он хотел более энергичной разработки теории научного коммунизма. Энгельс сетует по поводу кажущегося ему топтания на месте, задержек в разработке теории, медлительности его и Маркса («еще не опубликовали даже критику нелепости», не говоря уже о том, чтобы «дать разработку нашей теории») [1, 27, *17*]. Это было не вполне справедливо ни по отношению к нему, ни по отношению к Марксу, сделано было неимоверно много, новая теория находилась в становлении, но Энгельс желал большего. «Пока наши принципы,— писал он Марксу в 1844 г.,— не будут развиты в нескольких работах и не будут выведены логически и исторически из предшествующего мировоззрения и предшествующей истории как их необходимое продолжение, настоящей ясности в головах не будет, и большинство будет блуждать в потемках» [1, 27, *5*].

Это «блуждание в потемках» было характерно для рабочего движения, не освещенного светом верной теории. Борьба немецких рабочих с бесчеловечной эксплуатацией развивалась перед революцией 1848 года большей частью стихийно и выражалась в анархических формах протеста, в частности, «в быстром росте преступлений, грабежей

и убийств... Буржуазию бьют, режут и грабят» [1, 27, 7]. Это еще не протест массы как организованного целого. Это — протест ее наиболее активных индивидуумов. Задача заключается, следовательно, в том, чтобы сделать все возможное и помочь массе трудящихся выступить организованно — «в своем всеобщем качестве, как *люди,* путем коммунизма» [1, 27, 7]. Нам эта фраза представляется по-своему замечательной; в ней присутствует преобразованная гегелевская манера выражать свои мысли (выступления массы в своем всеобщем качестве), фейербахова терминология (как люди) и коммунистическое требование (путем коммунизма). Сама по себе эта фраза подтверждает наличие определенных теоретических предпосылок для создания новой теории.

Противоречия буржуазной теории и буржуазной практики. Заметной вехой в становлении научной коммунистической теории стали «Немецко-французские ежегодники», особенно опубликованные в них статьи Маркса и Энгельса. Статьи Бакунина, Руге и других при всем их революционном радикализме проигрывали в сравнении с теоретическим дебютом основателей научного коммунизма. «К критике гегелевской философии права», «К еврейскому вопросу», «Наброски к критике политической экономии», «Положение Англии» стали манифестом новой, коммунистической теории и приковали к себе всеобщее внимание. Стало ясно, что появились теоретики нового направления и необыкновенного масштаба.

В этих статьях, как уже отмечалось выше, были подвергнуты анализу основы буржуазных отношений — от экономических до идеологических, включая анализ распространенных философских концепций и представлений, а также конституционного права. Маркс и Энгельс понимали, что буржуазная идеология, противостоявшая научному коммунизму, основывается на постулате о будто бы состоявшемся торжестве всеобщих прав человека в результате буржуазных революций конца XVIII — начала XIX века.

Всесторонний материалистический анализ буржуазной теории всеобщих прав человека был развит Марксом именно в «Немецко-французских ежегодниках» (1844). Он писал там, что единственно верный путь — рассматривать эти права в их аутентичной форме, т. е. конкретно-исторически. Всякий иной подход к этой теории неверен, не способствует ее верному пониманию Учение о естественных правах человека провозгласило основополагающим правом человека право на свободу, т. е. «право делать все то и заниматься всем тем, что не вредит другому» [1, 1, *400*]. Это подразу-

мевало свободу воли и ответственности за свои действия. В буржуазных конституциях, в том числе в самой радикальной из них, в якобинской конституции 1793 года, речь идет о свободе изолированного индивида. Этот индивид наделяется всяческими добродетелями, в том числе свободным политическим сознанием. В действительности, как только этот индивид вступает в отношения с другими людьми, его политическое сознание «подсказывает» ему, что он должен обладать правом на частную собственность, правом владения ею. Он имеет право «по своему усмотрению, безотносительно к другим людям, независимо от общества, пользоваться своим имуществом и располагать им; оно — право своекорыстия» [1, 1, *401*]. Право своекорыстия закрепляется в виде господствующей догмы общественного сознания. Это — подлинная основа гражданского общества. По своей сути такое право античеловечно, хотя и объявляется первой жизненной необходимостью: ведь каждый «рассматривает другого человека не как *осуществление* своей свободы, а, наоборот, как ее *предел*» [1, 1, *401*]. Этот «предел» преодолевается на основе импульса, данного «правом своекорыстия».

Права человека — пароль буржуазной революционности. С ними связано многое в деятельности ее представителей. Первыми и наиболее реальными из этих прав, считает Маркс, (реальными, если они осуществляются) являются, очевидно, политические права. Эти права весьма важны для нормального функционирования общества. Они не могут осуществляться иначе, чем в сообществе с другими людьми [1, 1, *402—403*]. Но сообщество, участие в сообществе с другими людьми, есть, разумеется участие в политической общности, в государстве, есть деятельность человека в рамках определенной государственности, защита своих прав, свободное изъявление мнения и т. д., конкретно, в современном обществе, политические права означают права гражданина государства, которое основано на частной собственности и охраняет такую собственность. Следовательно, это политические права по охране частной собственности [1, 1, *401*].

Равенство, как одно из провозглашаемых буржуазной конституционностью прав человека, есть по-своему характеру формальное равенство всех перед законом, который обязуется защищать или карать всех одинаково, без предубеждения. В действительности буржуазное право предубежденно относится к трудящимся массам, считая их настроенными против собственности.

Что касается обещаний со стороны буржуазного правопорядка соблюдать безопасность как одно из естественных

прав человека, то оно, саркастически замечает Маркс, есть в действительности право полиции; провозглашается, «что общество существует лишь для того, чтобы обеспечить каждому из своих членов неприкосновенность его личности, его прав и его собственности» [1, 1, *401*]. Это — в конституционной теории. На практике же это право обращается во вмешательство полиции в частную жизнь (в интересах охраны собственности и защиты государства собственников). Например, «открыто признается, что нарушение тайны переписки — в порядке вещей» [1, 1, *402*]. Или провозглашается «*неограниченная* свобода печати» (конституция 1793 г., статья 122)», но на практике это — мнимая свобода; тут же декретируется, что «свобода печати не должна быть допускаема, когда она угрожает общественной свободе» (Робеспьер младший в «Парламентской истории французской революции Бюше и Ру, том 28, стр. 159)» [1, 1, *403*]. Понятно, что уж если якобинцы считали в порядке вещей такое нарушение «прав человека», то что же говорить о других, гораздо менее демократичных фракциях буржуазии.

В буржуазной теории прав человека подразумевается, в конечном счете, эгоистический человек, хотя ни один теоретик права не признается в этом. Но свобода эгоистического человека — это признание «*безудержного* движения духовных и материальных элементов, образующих жизненное содержание этого человека. Человек не был поэтому освобожден от религии,— он получил свободу религии. Он не был освобожден от собственности,— он получил свободу собственности. Он не был освобожден от эгоизма промысла,— он получил свободу промысла» [1, 1, *405*]. Это и есть естественный человек буржуазного общества — с «естественными» правами: «Реальный человек признан лишь в образе *эгоистического* индивида, *истинный* человек — лишь в образе *абстрактного* citoyen» [1, 1, *405*]. Таким образом, в действительности буржуазной свободы происходит не социальная эмансипация человека и не освобождение от гнетущих его химер, а сведение его к роли покорного члена буржуазного общества; буржуазная же конституционность есть санкция эгоизма, присущего такому обществу, где индивид превращается в эгоистического человека со «своекорыстной потребностью» промысла.

Критика «радикального» либерализма. Одним из образцов эгоистического человека буржуазного общества в образе радикального деятеля был издатель «Немецко-французских ежегодников», либерал и, одновременно, левый гегельянец — Арнольд Руге. Маркс и Энгельс сотрудничали с ним в 1843—1844 годах в основном как с политическим деяте-

лем и издателем, но именно это сотрудничество наглядно обнаружило, что пути коммунизма и буржуазного демократизма расходились все больше и больше. Полемика с Руге началась не сразу, но начавшись, она не могла остановиться на полпути. Эта полемика — не только важный этап в идейном развитии Маркса, но и заметная веха в становлении теории научного коммунизма вообще. Документами этой полемики были блестящие статьи Маркса «Критические заметки к статье «Пруссака» и «Король прусский и социальная реформа». В них проанализированы прежде всего особенности немецкого буржуазного либерализма, типичным представителем которого был «Пруссак» (литературный псевдоним А. Руге). Маркс отмечает, что немецкому либерализму недостает даже той крупицы политического здравого смысла, которая была доступна буржуазным либералам Франции. Это подтверждается сравнением оценок силезского восстания ткачей со стороны «Пруссака» и парижской «Réforme». Публицисты из «Réforme» считали, что указ прусского короля о восстании проникнут страхом перед выступлением рабочего класса (впервые в немецкой истории!). Этот страх, утверждала «Réforme», прикрывался ламентациями в духе религиозной ортодоксии.

Руге, возражая «Réforme», утверждал, будто силезское восстание не вызвало и не могло вызвать страха у господствующей камарильи. Достаточно было небольшого отряда солдат, писал он, чтобы восстание было подавлено. Маркс считал этот довод никуда негодным. Напоминая об известном либеральном банкете в честь Велькера, он заметил, что для разгона буржуазно-либеральной кампании с ее тостами в честь свободы не потребовалось ни единого солдата: достаточно было окрика из Берлина. Он указывает, что правительство отнюдь не сразу победило ткачей: «При первом столкновении победили слабые ткачи. И только с помощью дополнительных войсковых подкреплений их смогли подавить» [1, 1, *431*]. Маркс усматривает главное во всех этих событиях не столько в факте выступления ткачей, сколько в более многозначительном явлении пробуждения самодеятельности и самосознания рабочего класса. Силезские ткачи — это отряд рабочего класса, впервые поднявшегося против господствующих классов.

Королевская власть, всегда выступавшая в роли верховного арбитра при столкновениях сословий, казалось бы, должна была быть довольной: обострение отношений между пролетариатом и буржуазией должно принудить к большей покорности буржуазию [1, 1, *431*]; феодально-клерикальная реакция видела и продолжает видеть своего главного про-

тивника в бюргерстве (буржуазии), в буржуазном либерализме; пролетариат не рассматривается в качестве серьезного противника королевской власти, ее социальной противоположности. Страх, пронизавший королевскую власть при известии о силезском восстании, объясняется инстинктивной догадкой о появлении еще более ужасного противника, чем беспокойная буржуазия. Руге не понимает этой новой социальной коллизии. Он продолжает рассуждать об обществе вообще, об «игре интересов», в то время, как, по словам Маркса, речь идет о «различных массах» [1, 1, *433*]. Иными словами, весь вопрос упирается не в политику в ее ограниченном толковании, а в «*общее* отношение *политики* к *социальным недугам*» и, следовательно, к экономическим отношениям [1, 1, *431*].

Руге видит в выступлении силезских ткачей проявление политических противоречий, не связывая их с экономическими отношениями. Это—не новый взгляд. Так, английская буржуазия признает пауперизм следствием определенных недочетов в текущей политике. В буржуазных теориях политической экономии все также сводится к политике. Эти теории видят в буржуазной экономике «естественную экономику», на рабочих возлагается ответственность за непонимание этой «естественной экономики», в том числе «естественных законов торговли» [1, 1, *435*]. К тому же рабочие обвиняются в том, что их неповиновение ослабляет политические и социальные устои.

Буржуазные публицисты много и часто пишут о необходимости воздержания рабочих, о самовоспитании, нравственном совершенствовании и т. п. вещах, с которыми не любит связывать себя буржуазия. И Маркс замечает не без иронии, что «если буржуазия *неполитической* Германии не в состоянии представить себе, что *частичная* нужда есть вопрос, имеющий всеобщее значение, то, наоборот, буржуазия *политической* Англии умудряется не замечать всеобщего значения универсальной нужды» [1, 1, *435*]. В Англии, пишет Маркс, буржуазия видит причины пауперизма «в законе природы, согласно которому рост народонаселения всегда должен обгонять рост средств существования» [1, 1, *439*] [1].

Феодально-королевская реакция усматривает причину появления пауперизма в промышленно-отсталой Пруссии в «нехристианских» чувствах богатых» [1, 1, *439*]. Даже якобинский Конвент, этот *«максимум политической энер-*

[1] Статья — первое свидетельство знакомства Маркса с теорией Мальтуса и первое прямое возражение против нее.

гии, политического могущества и политического рассудка», не мог вникнуть по-настоящему в причины нищеты масс. Он видел эти причины *«в контрреволюционном, подозрительном образе мыслей собственников»* [1, 1, *439*].

Однако все это—сопутствующие причины. В действительности пауперизм, уверяет Маркс, необходимый социальный институт буржуазного общества. Буржуазное государство, выражающее волю буржуазии («государство есть устройство общества»), не может действовать в интересах бедняков. В экономике господствуют буржуазные отношения. Политическая администрация, даже если она и хотела бы изменить что-либо, не смогла бы предпринять ничего серьезного. Но она ничего и не предпринимает. Буржуазное государство «может усматривать *только* формальные, случайные недостатки своей администрации и пытаться их исправить. И если эти исправления оказываются бесплодными, то отсюда делается вывод, что социальные недуги составляют естественное, от человека не зависящее несовершенство, *божеский закон* или же — что воля частных лиц слишком испорчена, чтобы они не могли идти навстречу добрым намерениям администрации» [1, 1, *440—441*]. Маркс иронизирует, говоря, что это и есть «закон природы». Бессмысленно ждать от этого государства решений, противоречащих интересам буржуазного общества, т. е. благополучию его господствующего класса.

Противоречивую природу государства здесь Маркс объясняет еще недостаточно конкретно. Он замечает, что «государство зиждется на противоречии между *общественной* и *частной* жизнью» [1, 1, *440*]. Он утверждает также, что «принцип политики — *воля»*, подразумевая волю класса, доверяющего своему государству вести свои дела [1, 1, *441*].

Полемизируя с «Пруссаком», Маркс углубляется в анализ реального соотношения классовых сил в Германии, сравнивает степень организованности пролетариата и буржуазии, меру осознания ими своих интересов и т. д. На данном этапе борьбы немецкий пролетариат обнаружил более глубокое осознание своих интересов и более высокий уровень своего «теоретического и сознательного характера» по сравнению с классовым сознанием буржуазии.

В статье Маркс еще не противопоставляет научный социализм псевдосоциалистическому радикализму. Утопизм в социалистических теориях еще не отделяется им от научного содержания социализма. Социализм рассматривается в его «цельности». Молодой Маркс гордится теоретическими взглядами Вильгельма Вейтлинга: «Где у буржуазии,— пишет он,— вместе с ее философами и учеными, найдется

такое произведение об эмансипации буржуазии — о *политической* эмансипации,— которое было бы подобно книге Вейтлинга *«Гарантии гармонии и свободы»* [1, 1, *443—444*][2]. В самом деле, немецкая буржуазия не могла предъявить чего-либо подобного. Пролетариат уже способен, по мнению Маркса, выдвинуть политически мыслящих теоретиков. Немецкий пролетариат выдвинул В. Вейтлинга, французский пролетариат — О. Бланки. К сожалению, ни Вейтлинг, ни Бланки не поднялись до понимания социально-экономических оснований всякой политики: «Мысля в рамках политики, пролетариат видит причину всех зол в *воле* и все средства помочь делу — в *насилии* и в *низвержении* той или иной *определенной* государственной формы» [1, 1, *446*].

Говоря о немецких порядках, Маркс отмечает, что буржуазия показала свою полную политическую неспособность, она не может заменить управляющую группу реакционеров своими компетентными людьми. И если Германия «обладает *классическим* призванием к *социальной* революции», то не потому, что у нее боевая буржуазия, а потому, что она имеет боевой пролетариат. Хотя восстание силезских пролетариев — частный эпизод, оно обнаружило универсальную душу рабочего класса. Немцы всегда считались философским народом, но в современную эпоху «философский народ может найти соответствующую ему практику лишь в социализме; следовательно, лишь в *пролетариате* найдет он деятельный элемент своего освобождения» [1, 1, *444*].

В полемике с Руге, выступая против апологетики политической революции, Маркс выдвигает идею социальной революции. Однако категория социальной революции еще недостаточно развита, она еще не опосредована другими, более конкретными понятиями, здесь встречаются подчас прудоновские мотивы. Так, Маркс пишет, что «*социальная* революция потому и стоит на точке зрения *целого,* что она — даже в том случае, если бы она происходила лишь в *одном* фабричном округе,— представляет собой протест человека против обесчеловеченной жизни» [1, 1, *447*]. Но Маркс тут же свел на нет невзначай вырвавшуюся у него прудоновскую фразу: он высказывает глубоко верную, ан-

---

[2] Вейтлинг — утопический коммунист, Прудон — социалист-анархист. Маркс, сравнивая Вейтлинга с Прудоном, считает, что сочинения Вейтлинга «в теоретическом отношении часто идут дальше Прудона, как бы они не уступали ему в способе изложения» [1, 1, *443*]. Статья Маркса против А. Руге («Пруссака») была поддержана В. Вейтлингом, обратившемуся к Марксу с письмом в октябре 1844 г., в котором он одобрил его критику Руге.

типрудоновскую по своему характеру мысль: «Каждая революция разрушает *старое общество,* и постольку она *социальна.* Каждая революция низвергает *старую власть,* и постольку она имеет *политический* характер» [1, 1, *448*]. Это и другое, следующее за ним, рассуждение Маркса о социальной революции «с политической душой» стали в сущности элементами научной теории революции. Такой же характер носит и следующее положение: «*Революция* вообще — *ниспровержение* существующей власти и *разрушение* старых отношений — есть *политический акт.* Но *социализм* не может быть осуществлен без *революции.* Он нуждается в этом *политическом* акте, поскольку он нуждается в *уничтожении* и *разрушении* старого. Но там, где начинается его *организующая деятельность,* где выступает вперед его *самоцель,* его *душа,*— там социализм отбрасывает *политическую* оболочку» [1, 1, *448*]. Как и когда социализм отбрасывает «политическую оболочку», еще не разъясняется. И понятно почему: не было еще конкретного, практического опыта действительно осуществившейся социальной революции.

Против Эдгара Бауэра в защиту Прудона. Становление Маркса как научного коммуниста связано с эволюцией его взглядов на содержание и характер учения одного из виднейших представителей мелкобуржуазного социализма — Прудона. Наиболее полное изложение понимания Марксом прудонизма содержится в «Нищете философии» и письме к П. В. Анненкову (от 28 декабря 1846 г.). Здесь мы затронем более раннюю фазу отношений Маркса с Прудоном.

Молодой Маркс, только что оказавшийся в Париже, видел, что Прудон в отдельных вопросах социальной теории продвинулся настолько далеко, что игнорировать его знания было бессмысленно. Он сразу же отмел нападки на Прудона бауэрианцев, застрявших на излюбленных философских абстракциях и не желавших или не имевших времени разобраться ни в социальных отношениях, ни в социальной теории. Маркс обращается к переводу памфлета Прудона «Что такое собственность?». Переводчиком был брат Бруно Бауэра Эдгар Бауэр. Сейчас не столь уж существенно, в каких пунктах Эдг. Бауэр исказил Прудона, переводя его творение на немецкий язык. Важно то, что Маркс защищает социалиста Прудона от мелкобуржуазного радикала Бауэра. Он противопоставляет «критического Прудона», каким его изображает Эдг. Бауэр, действительному Прудону. Единственное, в чем Маркс солидаризуется с братьями Бауэрами, это в утверждении, что война против существующих порядков является и войной *критики,*

критической войной. Он замечает в то же время, что теоретическая критика существующих порядков не может быть самоцелью, необходимо обращение к практике. Практике переустройства мира должна соответствовать и теория такого переустройства, а эго требует точного знания теоретических предпосылок. Эдг. Бауэр не понял теории Прудона и, по сути, исказил ее.

Маркс считает, что Прудон в своей работе «Что такое собственность? или Исследование о принципе права и власти» (1840) высказывает много верных суждений. Эти суждения согласуются со здравым смыслом и интересами рабочего класса. Маркс видит в этих суждениях критику политической *экономии* с точки зрения политической экономии. Это означает, что Прудон в своих политико-экономических построениях желает выразить интересы трудящихся. Маркс одобряет «непосредственно-практические требования», предъявляемые Прудоном буржуазному обществу. Прудон убедительно доказывает, что бедственное положение трудящихся — вовсе не фатальная неизбежность. Каким образом, однако, можно вывести массы из социального тупика? Это способна указать лишь верная теория социальных изменений, а не ее паллиативы. Встав на эту методологически бесспорную точку зрения, Маркс одобряет критику Прудона социалистических доктринеров, «фабрикантов систем», с одной стороны, и «заговорщиков» от социализма — с другой, которые, будучи не в состоянии добиться радикального преобразования общества, предлагают социальные рецепты, один нелепее другого.

Маркс обращает внимание на то, что Прудон не лишен диалектических способностей. Прудон, например, спрашивает: «Возможно ли, чтобы все человечество так долго обманывалось насчет принципов применения морали? Каким образом и почему оно обманывалось?». Отвечая на эти вопросы, он приходит к верному выводу, что вообще развитие всякого знания связано с заблуждениями и, более того, заблуждения «составляют ступени науки». Это полностью относится и к развитию представлений о морали. Маркс так излагает выводы Прудона: «...Даже самые несовершенные наши суждения заключают в себе некоторую сумму истин, вполне достаточных для известного числа индуктивных выводов и для определенной сферы практической жизни; за пределами же этого числа и этой сферы эти истины приводят теоретически к абсурду, а практически к упадку. Дав такое объяснение, Прудон может сказать, что даже несовершенное знание моральных законов в течение некоторого времени может быть достаточным для обществен-

ного прогресса» [1, 2, *28*]. Маркс фиксирует диалектические блестки мышления Прудона, анализируя его определения знания, морали, справедливости, закона, политики, прогресса и др.

Маркс одобряет отдельные определения Прудона, считая их истинными. Он полагает, что идеи памфлета «Что такое собственность?» не бесспорны, их можно преодолеть и они преодолеваются, но только «путем критики *политической экономии,* в том числе и политической экономии в прудоновском ее понимании» [1, 2, *34*]. Необходимо, следовательно, новое, политико-экономическое понимание. Но такое понимание, как и преодоление политэкономии Прудона, стало возможным «только благодаря тому, что было сделано самим Прудоном». Маркс, таким образом, вполне объективно отмечает историческую значимость идей французского мыслителя в области политической экономии. Из научных заслуг Прудона он выделяет, прежде всего, установление им того факта, что частная собственность — является основой политической экономии буржуазии. Прудон, по словам Маркса, подверг феномен частной собственности «первому решительному, беспощадному и в то же время научному исследованию» [1, 2, *34*]. Маркс утверждает даже, что «в этом и заключается большой научный прогресс, совершенный им,— прогресс, который революционизирует политическую экономию и впервые делает возможной действительную науку политической экономии» [1, 2, *34*].

Маркс тут же оговаривается, что Прудон более глубок в постановке вопроса, чем в его решении. Так, он не рассматривает «дальнейшие формы частной собственности: заработную плату, торговлю, стоимость, цену, деньги и т. д. именно как формы частной собственности, что сделано, например, в «Deutsch-Französische Jahrbücher» (см. «Наброски к критике политической экономии» Ф. Энгельса) [1, 2, *34*]. Это сравнение Прудона с Энгельсом само по себе замечательно. Маркс уже установил существенные расхождения между невыношенной «политической экономией трудящихся» Прудона и научно обоснованными набросками действительной «политической экономии рабочего класса» Энгельса. Он видит, что исходные пункты дальнейшего развития науки политической экономии — в энгельсовских «Набросках», а не в прудоновских филиппиках против буржуазной собственности. Тем не менее он отмечает, что Прудон, «отнесся серьезно к *человечной видимости* экономических отношений и резко противопоставил ей их *бесчеловечную действительность*» [1, 2, *35*]. Он сумел также

показать фальсификацию буржуазными политэкономистами сути экономических отношений.

«Прудон,— пишет Маркс,— сам ставит перед собой вопрос: почему равенство, которое, в качестве творческого принципа разума, лежит в основе института собственности и, в качестве последнего разумного основания, служит основой всех доказательств в пользу собственности,— почему оно, тем не менее, не существует, а существует, напротив, его отрицание — частная собственность?». Он отмечает справедливость открытия Прудона, что «собственность, как институт и принцип, *невозможна*» т. е. что «она *сама по себе противоречит* и сама себя во всех пунктах упраздняет» [1, 2, *44—45*].

Маркс оправдывает Прудона. Прудон, отмечает он, чувствует потребность дать *историческое* оправдание существованию частной собственности, т. е. описание возникновения и развития ее различных форм, причем «Прудон не только пишет в интересах пролетариев: он сам пролетарий, ouvrier» [1, 2, *45*].

Маркс пишет, что «существующая до сих пор политическая экономия, отправляясь от факта *богатства,* создаваемого движением частной собственности якобы для народов, приходила к апологии частной собственности». Заслугу Прудона Маркс видит в том, что он «отправляется от противоположного факта, софистически завуалированного в политической экономии, от факта бедности, создаваемой движением частной собственности, и приходит к выводам, отрицающим частную собственность» [1, 2, *37*]. Маркс отмечает, что «Прудон сделал даже больше. Он подробно показал, *как* движение капитала производит нищету» [1, 2, *38*]. Разумеется, он не хочет сказать этим, что Прудон открыл закон прибавочной стоимости, но и доказательство, хотя и в самой общей форме, «производства нищеты» — немалое достижение.

Однако уже здесь, в «Святом семействе», Маркс говорит об известной ограниченности прудоновской экономической теории. Он отмечает, например, что «его критика политической экономии все еще остается во власти предпосылок политической экономии» [1, 2, *46*], т. е. что он принимает некоторые догмы либеральной политэкономии и не избавился окончательно от ее посылок. Представление Прудона о «равном владении» в качестве исходного пункта первоначальной системы частной собственности Маркс характеризует как «политико-экономическое, следовательно — все еще отчужденное выражение того положения, что *предмет,* как *бытие для человека,* как *предметное бытие человека,* есть

в то же время *наличное бытие человека для другого человека, его человеческое отношение к другому человеку, общественное отношение человека к человеку»* [1, 2, *47*]. Таким образом, Маркс уже здесь придерживается мнения, что за отношениями вещей стоят отношения людей. Он отмечает и присущий Прудону «прагматический» взгляд на историю: «Он предполагает, что прошлые поколения вполне сознательно и обдуманно старались воплотить в своих институтах идею равенства...» [1, 2, *45*]. То, что «прошлые поколения» потерпели неудачу в этом своем намерении, служит для Прудона лишним доказательством справедливости его собственных экономических рецептов.

В целом Прудон оценивается в «Святом семействе» еще как представитель социалистической критики буржуазной действительности. Маркс берет его под защиту от критики «критической критики». Критические замечания в адрес Прудона еще не развернуты в строгую систему доказательств и оценок «Философии нищеты». Это — дело будущего.

4. ИЛЛЮЗИИ «ИСТИННОГО СОЦИАЛИЗМА»

Идеи социализма 40-х годов стали своего рода теоретической модой. За французским социализмом стояли традиции французского материализма XVIII века, утопический коммунизм конца XVIII — начала XIX века, сен-симонистское и фурьеристское движения, первые рабочие кружки, вдохновляющиеся еще утопическо-социалистической программой. За немецким «социализмом» ничего этого не было; социалистическое сознание в его утопической форме вырабатывалось с трудом и дало необычные всходы в виде конгломерата идей «истинного» социализма. Этот социализм возник, опираясь на философскую антропологию, абстрактный гуманизм и сентиментальную интерпретацию социалистического учения.

Комплекс «истинных» идей. «Истинный социализм» был в теоретическом отношении ответвлением левого гегельянства. Он возник тогда, когда отдельные левые гегельянцы, покинув область философии и критики религии, обратились к политике. Естественно, что они не могли пройти мимо опыта стран, более развитых в капиталистическом отношении, имевших свой опыт рабочего и социалистического движения. Деятели «истинного социализма» поняли этот опыт по-своему. Социалистические утопии Франции и Англии были истолкованы как очередные явления «чистой мысли» [1, 3, *457*]. «Истинные социалисты» приняли рабочее дви-

жение за очередное литературное течение, вроде «Молодой Германии». Им было чуждо представление, что в основе утопических требований «лежат практические потребности, лежит совокупность условий жизни определенного класса в определенных странах» [1, 3, *457*]. Как гегельянцы, которые знали все обо всем, они чувствовали себя призванными просветить философски малообразованных социалистов-утопистов, хотя они были мало знакомы с современной им социалистической литературой, а представление о социалистическом движении, как отмечал Энгельс, составили «по компиляциям Штейна, Элькерса и т. п.» [1, 3, *458*]. Таким образом, та группа деятелей, которая оказалась зачинателями «истинно-социалистического» движения, была мало подготовлена к роли социалистических пророков.

Зачинателями «истинно-социалистической» теории и соответствующей ей практики были М. Гесс, К. Грюн, А. Беккер, Г. Кульман. К ним примыкали И. Вейдемейер и другие. Именно они решили, что социализму и коммунизму недостает философской основательности, присущей «немецкой науке» и взялись исправить этот порок. Фейербах, идеи которого «истинные социалисты» нещадно эксплуатировали, не был связан прямо с этим течением, но он знал о нем и не полемизировал против представлений тех, кто называл себя его социалистическими последователями [3].

Духовные вожди «истинных социалистов» вознамерились обогатить социализм французов и англичан идеалистически толкуемой философской антропологией, создав с ее помощью особый философский социализм. Это и отметили Маркс и Энгельс, когда писали, что перевод французских идей на язык немецких идеологов и эта произвольно сфабрикованная связь между коммунизмом и немецкой идеологией образуют так называемый истинный социализм. Предполагалось, что разумный общественный строй, искомый «новый мир», свалится на головы прозелитов с высот «немецкой науки» [4].

«Истинные социалисты» апеллировали к немецкому «мыслящему духу», т. е. фактически к либерально настроенной мелкобуржуазной интеллигенции. Они много писали и еще больше устно разглагольствовали о «немецком сердце». Это означало, что «истинные социалисты» ориентировались

---

[3] Это отмечал уже Ланге [20, 2, *52*].

[4] Ср. с другими высказываниями об «истинных социалистах», которые о социализме «только за последний год, наконец, урывками узнали и огегельянили или, в самом лучшем случае, с опозданием открыли еще раз и опубликовали в гораздо худшей, более абстрактной форме в качестве совершенно нового открытия» [1, 2, *581*].

на мелкобуржуазных радикалов, не знавших толком, чего же они хотят, и на ту часть пролетариата, которая еще не выработала сознания своего классового интереса.

Роль первой скрипки в «истинно-социалистическом» оркестре выполнял Карл Грюн, бывший левый гегельянец, ставший, как он полагал, социалистом [5]. Не менее известным солистом в этом оркестре был и пресловутый «доктор Георг Кульман». Отсталым рабочим наименование «доктор» внушало почти мистическое почтение. Кульман подвизался преимущественно в швейцарских кантонах с их немецкоязычным населением. Это был оратор, проповедник, взывавший к «христианским чувствам» и придававший им социалистическую окраску, ловкий «улавливатель душ», особенно малообразованных. В своем проповедническом рвении он столкнулся с вейтлингианцами. Сам Вейтлинг сидел в это время в тюрьме. Кульман претендовал на роль нового пророка, взамен утраченного, и призывал немецких и швейцарских рабочих и ремесленников немедленно построить «новый мир». Как к этому отнесется «старый мир» — его мало интересовало. Энгельс оценил речи Кульмана, а также его писания как «самый обыкновенный сентиментальный бред, облаченный в полубиблейские фразы а lá Ламенне и преподнесенный со свойственным пророкам высокомерием» [1, 22, *471*]. В «Немецкой идеологии» было отмечено, что «стоит только этому идеалистическому безумию сделаться *практическим,* как тотчас же выявляется его *зловредный* характер: его поповское властолюбие, религиозный фанатизм, шарлатанство, пиетистское лицемерие, благочестивый обман» [1, 3, *537*].

Карл Грюн отличался от Кульмана тем, что его «сентиментальный бред» носил более философский характер. Энгельс писал, что во взглядах Грюна и К° «обнаруживается пестрая смесь из младогегельянских, бауэровских, фейербахианских, штирнеровских, «истинно-социалистических» и коммунистических воззрений» [1, 3, *578*]. Это была теоретическая окрошка, до того не известная в Германии. Грюн, переписывая французских утопистов-социалистов, добавлял кое-что «от себя», создавая «истинно-социалистическую» амальгаму. Оригинальных идей и смелых обоснованных выводов не было, господствовала сентиментальная фраза и псевдосоциалистическая болтовня. Анахронизм этих взглядов становился все более очевидным с параллельным раз-

---

[5] Энгельс писал, что написанная К. Грюном «Книга странствий» была «хорошей вещью», он отметил в ней и «очень удачные мысли» и «отвратительную гегелевскую риторику» [1, 41, *433*].

витием теории научного социализма, ориентировавшейся на рост самосознания рабочего класса. Как отмечал В. И. Ленин, в «Святом семействе», где как раз развертывается критика «истинного социализма», обнаруживается «почти уже сложившийся взгляд Маркса на революционную роль пролетариата» [7, 29, *11*].

Философские представления «истинных социалистов». Левогегельянская философия, считавшая единственной исходной точкой сознание, «неизбежно должна была завершиться моральной философией, где различные герои ломают копья из-за истинной морали» [1, 3, *363*]. Это было сказано о Фейербахе, Бр. Бауэре и Штирнере, но, пожалуй, в еще большей мере сказанное можно отнести к «истинным социалистам».

В лице «истинных социалистов» идеалистическая хиромантия облеклась в социалистические одежды: философская антропология, преобразованная в духе сентиментального романтизма, была объединена со слезливым «социалистическим» утопизмом абстрактно-морального образца. Получился теоретический гибрид, в котором основанием служил абстрактный гуманизм с претензиями на объяснение «сущности человека». Обретение абстрактного «человека» казалось истинным социалистам гораздо более важным делом, чем все «разглагольствования о заработной плате, о конкуренции, неудовлетворительности конституций и государственных порядков» [1, 3, *491*]. Это означало, что абстрактно-антропологические идеи представлялись «истинным социалистам» вполне удовлетворительным теоретическим базисом их социализма, а реальные экономические социалистические требования, включая требования политэкономической теории, рассматривались как несущественные, даже препятствующие осуществлению их мечты о «Человеке».

Идеализм «истинных социалистов» сказался и в оценке развития философских идей: Грюн и К° смотрели на философию Нового времени в духе филиации идей, философия любого времени, по их мнению, никак не была связана с социальными обстоятельствами. Они считали, что развитие философии в родном отечестве прошло свою триаду: от метафизики гегелевской логики к фейербаховской философской антропологии и от нее к социализму («истинному», т. е. сентиментально-романтическому). Такой вывод представлялся им вершиной теоретической мудрости. Существующие социально-экономические отношения оценивались большей частью как «грубые», к ним обращались большей частью ради того, чтобы сказать, какой эта дей-

ствительность должна быть, чтобы удовлетворить требованиям социалистического немецкого сердца. Грюн и прочие выдвинули, в частности, тезис, что «достаточно связать Фейербаха с практикой, применить его к социальной жизни, чтобы дать полную критику существующего общества» [1, 3, *495*]. Этим объясняются во многом обвинения «истинных социалистов» в адрес французских утопических коммунистов, которые погрязли в эмпиризме, в «нефилософичности».

«Оригинальным достижением» «истинно-социалистического» подхода к вещам был постулат, что в будущем должна исчезнуть присущая современности раздвоенность между реальной, «несчастной» во многих своих явлениях, жизнью и возможным счастьем людей. Доказательства верности этого предположения опять-таки от «социализма чувства». Природа — совершенна, в ней отсутствует какая-либо раздвоенность. Человек — тело природы. Следовательно, он не может быть, подобно всем другим телам природы, раздвоенным. Таким образом, философско-абстрактное представление о природе было распространено на человека. Все это подкреплялось манипуляциями с категориями общего и отдельного. Природа рассматривалась как всеобщее, общество — как отдельное.

Маркс, обыгрывая представления теоретиков абсолютного социализма о природе, якобы «лишенной раздвоенности», писал о них как о «паразитических растениях, этих идеологах растительной жизни» [1, 3, *474*]. Вслед за природой и обществом был мистифицирован человек с его сознанием.

Влияние гегелевской философии, причем в еще более мистифицированном виде, чем это было у самого Гегеля, обнаруживается и в рассуждениях А. Беккера на темы категорий единичного и всеобщего. Он утверждает, что Отдельность и Всеобщность (заглавные буквы принадлежат ему) «образуют противоположность, примирение которой в высшей степени желательно» [1, 3, *479*]. Требование «желательности» примирения противоположностей распространяется затем и на реальные отношения. Беккер утверждает, что общество и индивид обособлены. Индивид, как носитель качества Отдельности, наделяется свойствами «свободной деятельности». Он требует от общества «Всеобщности», т. е. соответствия общества его человеческой природе, и в этом случае согласен признать общество «истинно-социалистическим». Доказательства необходимости такого соответствия у Беккера чисто спекулятивные, ибо законы общественного развития не исследуются, а «соответствие» просто напросто декретируется. Таким образом, «истинный социалист» «за-

бывает, что как внутренняя природа людей, так и их «сознание» этой природы, т. е. «их «разум», были всегда историческим продуктом [1, 3, *484*]». На место практических способов разрешения противоречий «истинные социалисты» водружают теоретические фикции мнимого разрешения противоречий при помощи операций с полярными понятиями.

Социализм чувства. «Истинные социалисты» полагали, что они обладают оригинальной философией истории. Это была очередная иллюзия, ибо их представления о законах истории были довольно скудными. История рассматривалась как процесс вечной борьбы двух противоположных начал — любви и эгоизма. Эгоизм пока побеждал и господствует по сие время. В будущем идеальном общественном строе любовь победит, наконец, зло эгоизма. «Истинные социалисты» не объяснили, в силу каких причин в прошлом эгоизм и зло постоянно торжествовали над любовью и добром, а также почему они господствуют в настоящем. Грюн утверждал, что теоретики «грубой действительности» (французские и английские утописты) развили учения, годные лишь «для своего времени», в то время как немецкие социалисты, опирающиеся на идеи философской антропологии, создают непреходящие по ценности теории и творят «для вечности». В «Манифесте Коммунистической партии» Маркс и Энгельс высмеяли эти претензии, отметив, что «истинные социалисты», подобно средневековым монахам, которые писали на античных текстах нелепые жизнеописания католических святых, вписывали «под французский оригинал» «свою философскую чепуху» [1, 4, *451*]. При «анализе» борьбы двух начал «истинные социалисты глубокомысленно ссылались на прогресс в истории, осуществляемый якобы благодаря смене грубых форм эгоизма эгоизмом с признаками гуманности, обличали общественную мерзость и призывали к абстрактно толкуемой социальной справедливости. В общем, писания «истинных социалистов», в особенности на социально-политические темы, были по словам Энгельса, «насквозь проникнуты *либерализмом,* да к тому же еще немецким либерализмом» [1, 27, *38*]. Последний означал для него наихудший из всех возможных форм либерализма.

«Истинные социалисты» утверждали, что их социализм придет путем реализации рецептов «чистой мысли». Это произойдет потому, что «истинно-социалистическая» теория якобы возвысит обыденное сознание масс до «настоящего» сознания. Казалось бы, отсюда сам собой вытекает вывод о необходимости серьезной повседневной работы с массой — по «просветлению» ее сознания. Однако для «истинных со-

циалистов» такой вывод был чужд: Грюн и его коллеги не желали заниматься столь низким делом. Собственно, им нечего было нести в массы. Их теория была эклектическим сочетанием неверно понятых идей политической экономии, идей французских социалистов-утопистов, порицаемых ими за эмпиризм, и левогегельянских догматов. Энгельс разъясняет, что «истинные социалисты» заимствовали у французов и англичан «лишь самое плохое и самое абстрактное: схематизацию будущего общества, *социальные системы*. Лучшую сторону, *критику существующего общества,* действительную основу, главную задачу всякого исследования социальных вопросов, они преспокойно отбросили» [1, 2, *581*].

«Истинные социалисты» критиковали буржуазное общество, но под углом зрения его несовместимости с составленной ими абстракцией «человеческого общества». Их критика, отмечал Энгельс, бесконечно проигрывала сравнительно, например, с критикой капитализма Фурье, всегда конкретной и остроумной.

«Истинные социалисты» обнаружили полное непонимание «материальных условий жизни отдельных индивидов», вплоть до того, что материальные условия жизни общества выдавали за следствие, а государство — за их причину. М. Гесс и другие считали «политику самостоятельной сферой, которой присуще собственное, самостоятельное развитие» [1, 3, *471*]. Грюн понимал политику настолько «самостоятельно», что перед революцией 1848 года исключал возможность какой бы то ни было поддержки социалистами общедемократических конституционных требований, считая их насквозь буржуазными. «Истинные социалисты» не поняли, что борьба за общедемократические требования в условиях засилия феодально-монархической реакции расчищает поле для политической борьбы за социализм.

Легенды и реалии. Суммарная оценка «истинного социализма» в Марксовой «Заметке против Карла Грюна» и в статье Энгельса «Немецкий социализм в стихах и прозе» (1847) была последним обращением к темам и вопросам, волновавшим воображение теоретиков «социализма чувства». Оба считали теоретические расчеты с Грюном и другими законченными. Да и сам «истинный социализм» подтвердил свою неистинность тем, что сошел на нет. В буржуазной и реформистской марксологии существует версия об «истинно-социалистическом» периоде мировоззрения Маркса и Энгельса [80; 89; 90; 107]. Эту версию поддержал Э. Бернштейн, который, впрочем, соглашался с любой версией, лишь бы она представляла становление марксизма в реформистском свете. Версии эти неосновательны

уже потому, что так называемый истинный социализм Маркса и Энгельса не подтверждается ни одним документом. Все «доказательства» носят чисто психологический характер. Один из аргументов заключается в указании, что Энгельс принимал участие в органе «истинных социалистов» «Рейнский ежегодник по вопросам социальной реформы». Да, это так. Однако по своему идейному содержанию статьи Энгельса не имеют никакого отношения к идеологии «социализма чувства».

В статьях, опубликованных в «Рейнском ежегоднике», Энгельс развивает противоположные «истинному социализму» мысли в духе научного социализма. Публикацией «Отрывка из Фурье о торговле» Энгельс открыл свои литературные выступления против «социализма чувства». Он написал к тексту из Фурье свое Введение и Заключение, противопоставив социально-исторический взгляд Фурье на систему общественных отношений туманным представлениям «чувствительных» социалистов. Энгельс прямо отвергает «истинно-социалистическое» прожектёрство, которому «выпало безграничное счастье немного понюхать гегелевской философии истории» и у которого «нет ни одной идеи, которая бы выросла на немецкой почве» [1, 2, *580, 581*]. Из отношений Маркса и Энгельса с Грюном в 1844 г. нельзя делать вывод об их приверженности к «истинному социализму», как и из дружбы в это же время с Бакуниным об их приверженности к анархизму. Энгельс специально коснулся этого вопроса в письме Марксу от 23 октября 1846 г. [6] Говоря об «организационно-социалистической» деятельности Грюна в «Союзе справедливых», с которым Маркс был связан во время своего пребывания в Париже, Энгельс писал: «Грюн страшно навредил. Все, что было определенного в головах этих людей, он превратил в расплывчатые фразы, в «общечеловеческие» стремления и т. д. Под тем предлогом, что он борется с вейтлинговским и прочим доктринерским коммунизмом, он набил им головы самыми неопределенными, пустозвонными мелкобуржуазными фразами, а все остальное объявил доктринерством» [1, 27, *65*].

Анализируя «истинно-социалистические» теоретические конструкции, Маркс и Энгельс имели все основания сказать, что «знахари и панацеи в *социальной области* имеют своей основой незнакомство с законами *социального* мира» [1, 3, *537*]. «Истинный социализм» не имеет никаких пер-

---

[6] Ср. письмо Энгельса Марксу от 19 ноября 1844 г., в котором Грюн еще рассматривается как «наш» [1, 27, *9*].

спектив[7]. Тем не менее этот «социализм», после того как сформировалась коммунистическая партия, желает продолжать существовать вопреки ей. Вследствие этого он выступает тормозящим фактором социального прогресса.

Практическая деятельность «истинных социалистов» абсолютно не удовлетворяла Маркса и Энгельса. Они были возмущены дезорганизаторской деятельностью этих сторонников социалистического сентиментализма и не считали сотрудничество с ними оправданным даже тактическими соображениями. К тому же им было ясно, что становящееся на свои собственные ноги рабочее движение отметает иллюзии «социализма чувства». Изучение законов экономических отношений, анализ классовой борьбы давали им возможность находить все новые аргументы, подтверждающие несовместимость научного социализма и «социализма чувства». Так, критикуя «истинных социалистов» в «Немецкой идеологии», Маркс и Энгельс развенчивают их представление об унифицированном равенстве индивидов в будущем коммунистическом обществе. Один из принципов коммунизма, разъясняют они, «заключается в основанном на изучении природы человека эмпирическом убеждении, что различия *мозга* и умственных способностей вообще не влекут за собой различий *желудка* и физических *потребностей*...» Иными словами, «*различие* в деятельности, труде, не влечет за собой никакого *неравенства,* никакой *привилегии* в смысле владения и потребления» [1, 3, *542*]. Этот принцип научного социализма был сохранен во всех последующих программных документах коммунистического движения.

---

[7] Т. И. Ойзерман считает, что «содержащиеся в ранних работах Маркса элементы морализующей («этической») критики капитализма составляют основной недостаток этих работ» и что Маркс подверг затем этот «недостаток» «самой основательнейшей критике», т. е. подверг себя самокритике [33, *315*]. Это требует пояснений. Этическая критика может быть дополняющей, конкретизирующей и разъясняющей научную. Маркс и Энгельс писали о моральной деградации личности и об условиях ее нравственного «очищения» уже в ранних произведениях, когда об «истинном социализме» не могло быть и речи. Более того, этическая критика капитализма присуща и зрелому марксизму. Энгельс дал блестящий образец такой критики в «Положении рабочего класса в Англии». В произведениях более позднего периода, например в «Капитале», этическая критика капитализма дополняет строго научный анализ системы капиталистической экономики. Маркс развил в «Капитале» сильнейшую этическую критику «господина Капитала», что нисколько не вредит общепризнанной научности его бессмертного труда. Вообще, сциентистский и аксиологический аспекты не так уж противоположны. В современных научных исследованиях они соседствуют и нередко обогащают друг друга.

5. НАУЧНЫЙ СОЦИАЛИЗМ И НИГИЛИСТИЧЕСКИЙ АНАРХИЗМ

В процессе своего становления марксизм должен был также доказать бессодержательность и теоретическую неосновательность еще одного явления мелкобуржуазного социализма — штирнерианства. В «Святом семействе» (1844) Макс Штирнер еще не рассматривается как persona non grata в теории социализма. Основным противником, во всяком случае на почве философии, оставался Бруно Бауэр. Критика Бауэра и его окружения была первоочередной. К тому же классический опус Штирнера, «Единственный и его собственность», еще не был опубликован. Правда, Маркс и, в особенности, Энгельс знали «милейшего Штирнера» как одного из ораторов и публицистов берлинских «Свободных». К этому можно добавить, что Маркс в свою бытность редактором «Рейнской газеты» нещадно урезывал обильные на слова, хотя и небесталанные корреспонденции Штирнера о внутренних и внешних политических событиях.

Первые впечатления от «Единственного». Энгельс познакомился с трудом Штирнера по оттискам, присланным ему лейпцигским издателем Вигандом, надеявшимся, как и Штирнер, на положительную рецензию. Энгельс писал Марксу под непосредственным впечатлением, что нашел у Штирнера немало «верного» и «меткого». Энгельс отметил также, что «из всех «Свободных» Штирнер, несомненно, наиболее талантлив, самостоятелен и прилежен, но, несмотря на все это, он перескакивает от идеалистической абстракции к материалистической и не приходит ни к чему» [1, 27, *13*]. Энгельс заметил тогда же, что «благородный Штирнер» не имеет в распоряжении своей теории какого-либо принципа кроме сомнительного в своих принципах бентамовского утилитаризма. Он, правда, более последователен, чем Бентам, в том отношении, что, будучи атеистом, ставит личность выше бога — как «последнюю инстанцию». «Единственный», пишет Энгельс, идеалист, обратившийся в своей теории личности «в материалиста и эмпирика» [1, 27, *11*]. Но и здесь он непоследователен, ибо «желает» отмены общества, хотя его «эгоизм есть только осознавшая себя сущность современного общества и современного человека» [1, 27, *11*].

Как видим, даже при первом ознакомлении Энгельс сразу же отметил существенные мировоззренческие и методологические пробелы и недостатки произведения Штирнера. Впрочем, Энгельс еще не смотрит на него как на окончательно потерянного для социалистической партии чело-

века. Эгоизм Штирнера, утверждает Энгельс, при правильном развитии его теоретических посылок неизбежно должен был бы перейти в коммунизм: «Верно в нем во всяком случае то, что если мы хотим чем-то помочь какому-нибудь делу, оно должно сперва стать нашим собственным, эгоистическим делом» [1, 27, *11—12*]. Энгельс считает, что эгоистическая личность Штирнера во всяком случае права против фейербаховского «Человека», «еще увенчанного теологическим нимбом абстракции» [1, 27, *12*]. Вместе с тем при тщательном анализе оказывается, что Штирнер застрял на вполне конкретном эмпирическом индивиде, на буржуазной личности. Он не в состоянии подняться от такой личности к личности коммунистической. Поэтому труд Штирнера может быть полезным лишь в том отношении, что мы должны исходить из эмпиризма и материализма, если хотим, чтобы наши идеи и, в особенности, наш «человек» были чем-то реальным; мы должны всеобщее выводить из единичного, а не из самого себя и из ничего, как Гегель [1, 27, *12*].

Маркс был настроен более решительно. В ответном письме Энгельсу он подверг «Единственного» и всю его анархистскую теоретическую конструкцию самой беспощадной критике. Штирнерианство и коммунизм несовместимы — таков его основной тезис. Энгельс согласился со своим другом. Он писал Марксу: «Что касается Штирнера, то я с тобой совершенно согласен. Когда я писал тебе, я все еще находился под непосредственным впечатлением книги, а теперь, когда я отложил ее и смог лучше подумать, я прихожу к тем же выводам, что и ты» [1, 27, *15*].

В «Положении рабочего класса в Англии» Энгельс говорит о «милейшем Штирнере», «любезном Штирнере», отдавая должное берлинской дружбе молодых лет. Тем не менее «милейший Штирнер» уже порицается, например, за утверждения, что в обществе «каждый смотрит на другого только как на объект для использования» [1, 2, *264*]. Относительно штирнеровской проповеди немедленной безгосударственности и установления союза эгоистов, основанного на идеальных побуждениях, Энгельс замечает, что проповедуемое «отсутствие всякой государственности», при допускаемых Штирнером условиях жизнедеятельности личностей, означало фактически «положение, при котором каждый мог бы эксплуатировать другого, сколько ему вздумается» [1, 2, *498*]. Энгельс надеялся одно время, что с критикой Штирнера справятся другие. Во всяком случае еще в апреле 1845 г. он пишет, что «Гесс и Бюргерс приступили в настоящее время к опровержению теории Штирнера»

[1, 2, *529*]. Но из гессовских и бюргеровских «опровержений» ничего значительного не вышло. Вскоре стало ясно, что способ опровержения с «истинно-социалистическими» доводами неудовлетворителен. Поэтому в «Немецкой идеологии» было заявлено, что «Маркс и Энгельс отнюдь не берут на себя никакой ответственности» за писания Гесса [1, 3, *100*].

Попытки опровержения «Единственного» с точки зрения бауэровской философии самосознания показали, скорее, слабость бауэрианства, чем штирнерианства. В статье «Быстрые успехи коммунизма в Германии» Энгельс заметил, что видит в Бауэре и Штирнере «выразителей наиболее крайних выводов немецкой *абстрактной* философии, а, следовательно, и единственно серьезных философских противников социализма...» [1, 2, *529*].

В «Святом семействе» Маркс и Энгельс, критикуя Бауэра и К°, сосредоточивают внимание больше всего на философской стороне расхождений с левыми гегельянцами. В «Немецкой идеологии», критикуя Штирнера, они переходят от анализа философских идей левого гегельянства к анализу идей социализма. Правда, и в «Немецкой идеологии» критика Штирнера начинается с установления философских аспектов мировоззрения «Единственного». Выясняется, что у него тот же, свойственный гегельянству в целом, отрыв мыслей «от их базиса, каким являются индивиды и их эмпирические отношения». Вследствие такого отрыва «могло возникнуть представление об особом развитии и истории чистых мыслей» [1, 3, *324*]. Один из основателей анархизма, слегка подправив «старика Гегеля», начинает с *Я* и Ничто, которые, по мнению «Единственного», сливаются в синтезе. В результате появляется «Нечто», или, как саркастически замечает Маркс, «Единственный на точке зрения *субстанции*» [1, 3, *107*]. Все это, в конечном счете, все те же пустые абстракции субъективно-идеалистического толка, на которых невозможно построить убедительную философию; Маркс отмечает, что Штирнер «всячески поддается тому, что навязывает ему «Критика» [1, 3, *226*], т. е. Бруно Бауэр, который снабжает «Единственного» набором философских представлений в духе самосознания. Но это — путь действительно в ничто: у Штирнера «философские категории потеряли последний остаток связи с действительностью, а значит и последний остаток *смысла*» [1, 3, *452*]. Итак, бессмысленная философия личности...

Относительно штирнеровского понимания диалектики Маркс замечает, что оно не имеет даже того оправдания, которое идеалистическая диалектика имела у Гегеля [1,

3, *319*]. Поскольку центральной идеей Штирнера является свобода личности, он должен был развить более или менее логичную философию свободы. Но он развил самую путаную философию. Из идеалистической традиции в трактовке свободы он берет положение о необходимости «избавления» индивида от стесняющих его обстоятельств и о «свободе духа», от материалистов — «противоположное» определение: «власть над определяющими его обстоятельствами — материалистическую свободу».

Штирнер, естественно, не может обойтись без собственной философии истории. Он понимает, что без философии истории система была бы неполна. Он воображает, что избавляется от гегелевского системосозидающего идеализма и потому «беспрестанно подсовывает «Человека» в качестве лица, которое одно только и действует; он воображает, будто «Человек» создал историю» [1, 3, *223*]. Об этом «Человеке» Штирнер не может сообщить ничего вразумительного и понятно почему: его «Человек» — спекулятивная абстракция. У «Единственного» история, как и у Гегеля, выступает в виде «истории духов», но только у Гегеля эта история глубокомысленна, а у Штирнера она изображается «по-ребячески» [1, 3, *157*]. Деятельной силой истории признается все та же идея, т. е. фактически представления об истории самого Штирнера; тем самым «история превращается в простую историю философии» [1, 3, *115*]. В основном это история трех категорий, без конца варьируемых Штирнером: реализма, идеализма и отрицания. Древняя философия — реалистична, средневековая, сдобренная христианством,— идеалистична, современная — отрицательна. Естественным следствием является неверная картина любой эпохи истории.

Штирнер достаточно зло критиковал фейербаховскую антропологию и «истинный социализм». Маркс отмечает, что доводы «Единственного» бьют подчас в цель, когда он громит абстрактный сентиментальный социализм, «гуманизм вообще» и сентиментальную болтовню К. Грюна и К° Фейербаху же «не противопоставляет ничего, кроме фразы» [1, 3, *222*]. Его трактовка «Человека» (в 1 части «Единственного») мало отличается от антропологической, за исключением может быть лишь того, что в прошлом у него «Человек», а в настоящем «Единственный». В целом же это переиначенная гегелевская конструкция истории. «Человек» — это «история в пределах логики», «Единственный» — «логика в истории, освободившийся логос, который борется с современностью и победоносно ее преодолевает» [1, 3, *105*]. Этот «освободившийся логос» есть не что иное, как

штирнеровский индивид, который «обретает себя», а процесс собственного обретения сводит к свободному состоянию сознания [1, 3, *113*]. Вследствие этого античный человек представлен философствующим индивидом, человек средневековья — верующим, христианином, смахивающим на скептика, и т. д. Это — «феноменология согласного с собой эгоиста». И в своей «феноменологии», и в дальнейшем Штирнер злоупотребляет поверхностными аналогиями, вроде дитя, юноша, мужчина. Маркс приземляет эти метафоры и замечает, что юноша «есть не кто иной, как молодой «Штирнер», берлинский юноша, изучающий науки, занимающийся логикой Гегеля и благоговейно взирающий на великого Михелета» (лекции которого Штирнер слушал) [1, 3, *106*]. Мужчина — «Единственный», эгоист и анархист.

Физическая жизнь индивида, которая была предметом антропологической философии Фейербаха, и тем более социальная жизнь классового индивида, которую анализирует Маркс, чужды философии «Единственного». Маркс считает, что Штирнер «вообще не говорит о «жизни», ибо «вполне последовательно отвлекается от исторических эпох, от национальности, класса и т. д.» [1, 3, *114*]. Штирнер на место всего этого водружает «господствующее сознание ближайшего к нему класса», мелкой буржуазии, со всеми ее эгоистическими интересами, да еще усматривает в этом сознании «нормальное сознание».

В общем, если бы Штирнер уяснил себе смысл своих писаний, то он, считает Маркс, должен был поставить прямо и недвусмысленно следующие вопросы: «Каким образом получается, что личные интересы всегда развиваются против воли личностей в классовые интересы, в общие интересы, которые приобретают самостоятельность по отношению к отдельным лицам, принимают при этом своем обособлении форму *всеобщих* интересов, в качестве таковых вступают в противоречие с действительными индивидами и в этом противоречии, будучи определены как *всеобщие* интересы, могут представляться сознанием как *идеальные* и даже как религиозные, святые интересы? Каким образом получается, что в рамках самого этого процесса, в котором личные интересы приобретают самостоятельное существование в качестве классовых интересов, личное поведение индивида неизбежно претерпевает овеществление, отчуждение, и одновременно существует как не зависимая от него, созданная общением сила, превращаясь в общественные отношения, в целый ряд сил, которые определяют, подчиняют индивида и поэтому являются ему в представлении как «святые» силы?» [1, 3, *234*].

Штирнер не только не ответил на эти вопросы, но он не мог даже верно сформулировать их. Впрочем, на эти вопросы не могли ответить и другие представители немарксистского социализма. Его «социалистические» воззрения были далекими от материалистического понимания истории спекулятивно идеализированными представлениями. Социализм немыслим вне социальной революции. Штирнер догадывался, что необходимо «изменение существующих условий», но кроме анархической фразы о босяцком бунте не мог предложить ничего существенного. Революция у него не решающее средство социального освобождения масс, а средство обретения абсолютной свободы для индивида, личности, «Единственного». Критики Штирнера были правы, указывая, что в этом случае и революция должна быть проделана «Единственным», а не массами.

Штирнер оказывается типичным идеологом мелкой буржуазии, красноречивым оракулом всех тех, «кто видит, что необходимо что-то предпринять, но не может решиться принять коммунистическую систему со всеми вытекающими из нее выводами» [1, 2, *530*]. Остановившись на полпути, они обрекли себя на социальное прозябание.

VIII. ОБОСНОВАНИЕ МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКОГО ПОНИМАНИЯ ИСТОРИИ

Становление материалистического историко-социологического мышления Маркса и Энгельса связано с разработкой ими вопросов теории, относящихся к основным аспектам диалектико-материалистического взгляда на историю человечества.

1. ПРЕДПОСЫЛКИ ИСТОРИИ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА

Проблема начала истории. Критика Марксом и Энгельсом философии самосознания Бауэра, философской антропологии Фейербаха и индивидуалистической философии Штирнера отнюдь не сняла с повестки дня проблемы человека. Уже в ходе критики философской антропологии они уточнили свои представления о мире человека. Одним из вопросов, которого они коснулись, был вопрос о единстве и различии антропологических и социальных определений человека.

Философская антропология Фейербаха при всей ее абстрактности оказалась правой в одном существенном пункте: она установила то, что можно назвать антропологическими предпосылками появления общественного человека. Фейербах доказал, что абсурдно, подобно Гегелю, видеть начало истории в движении от чистого бытия, начинать историю с ничто. История начинается не с чистого бытия, а с бытия человека. Когда появляется общественный человек? Когда начинается его история? Ответ в виде наиболее общего материалистического решения был дан Марксом и Энгельсом в разделе «Л. Фейербах» «Немецкой идеологии». Более конкретно и на более обширном эмпирическом материале решение было развито позднее в работах Энгельса «Роль труда в процессе превращения обезьяны в человека» (1876) и «Происхождение семьи, частной собственности и государства» (1884). Фейербах показал, что антропологические предпосылки истории — это физическая орга-

низация людей. Энгельс не возражает против такого решения, но уточняет, что физической организации людей, общей для современного типа человека, предшествовала длительная предыстория формирования этого физического типа.

Становление общественного человека происходит благодаря возникновению особенной формы человеческой деятельности — материального производства. Как только человек начинает создавать с помощью примитивных орудий труда вещи, тотчас возникают и вещные, общественные отношения. Уже первобытный человек существует в коллективе и через коллектив. Его сознание развивается соответственно развитию этих коллективистских в своей основе отношений.

«Первый *исторический* акт этих индивидов, благодаря которому они отличаются от животных, состоит не в том, что они мыслят, а в том что они начинают *производить необходимые им средства к жизни*» [1, 3, *19*]. Животные ничего не производят, в лучшем случае они собирают то, что дано им в готовом виде природой. Понятие материального производства к ним неприменимо. Их «производство» — это естественное самовоспроизводство, производство себе подобных, размножение. Но уже в первобытном человеческом стаде складываются примитивные формы коллективного труда и коллективного общения, обозначается переход от собирательства и добычи к производству, выделяющему человека из животного царства и подымающего его над ним. Появляются первые операции с использованием примитивных орудий труда — палки, дубины, топоры и т. п. Отсюда следует тот вывод, что феноменология сознания есть не некий чистый, имманентный процесс движения мысли ко все более сложным определениям, а процесс осознания все более сложных приемов трудовой деятельности и соответствующих им форм общения. Это понимание, развитое в общих чертах уже в «Немецкой идеологии», было затем подтверждено и конкретизировано.

Предпосылки материалистического понимания истории. В чем же заключается то субстанциальное начало истории, которое не было понято, более того — мистифицировано, в идеалистической философии истории? Реальные предпосылки, «из которых исходит материалистическое понимание истории», эмпирические, а не спекулятивно-умозрительные предпосылки [3, 1, *8*]. Решающие предпосылки исторического процесса: «действительные индивиды», их совокупная «деятельность» и «материальные условия их жизни».

Понятие «действительные индивиды» требует пояснения. Оно направлено против вольного употребления понятия

«индивид» в идеалистической социологии. Материалистическое понимание истории не может быть основано ни на абстракции человека, свойственной гегелевскому идеализму, ни на абстрактном индивиде философской антропологии Фейербаха. «Действительные индивиды» — это индивиды, «каковы они в действительности, т. е. как они действуют, материально производят и, следовательно, как они действенно проявляют себя при наличии определенных материальных, не зависящих от их произвола, границ, предпосылок и условий» [3, 1, *13*].

Таким образом, действительные индивиды — действующие при определенных предпосылках и условиях индивиды; их деятельность — «способ наличного бытия» (Daseinweise) человека. Это — деятельность социальная. Уже на первых порах существования стада социальная деятельность заключается в добывании и приготовлении пищи, питья, постройке или использовании естественно готовых жилищ (пещеры), в изготовлении одежды. Через эту деятельность человек удовлетворяет свои естественные потребности и создает одновременно потребности «искусственные», необходимые в человеческом общежитии. Деятельность человека по удовлетворению обоих видов потребностей приводит к использованию примитивных орудий труда, к их совершенствованию, созданию первых орудий и ведет к новым потребностям [1, 3, 20].

В общем материально-субстанциальное начало истории общества с точки зрения Маркса и Энгельса — это «сумма производительных сил, капиталов и социальных форм общения, которую каждый индивид и каждое поколение застают как нечто данное...» [1, 3, *37*]. Это начало — эмпирично. Основная идея материалистического понимания истории та, что человек как конкретное историческое существо, а не как гегелевский «конечный дух», бауэровское «самосознание» или фейербаховский абстрактный индивид, через трудовую деятельность создает собственную общественную жизнь: «История есть не что иное, как последовательная смена отдельных поколений, каждое из которых использует материалы, капиталы, производительные силы, переданные ему всеми предшествующими поколениями; в силу этого данное поколение, с одной стороны, продолжает унаследованную деятельность при совершенно изменившихся условиях, а с другой — видоизменяет старые условия посредством совершенно измененной деятельности» [1, 3, *44—45*]. Здесь обращает на себя внимание употребление понятий *«материалы»* и *«капиталы»* наряду с понятием *«производительные силы»*. Это след влияния английских экономистов

и французских утопистов; и те и другие полагали, что капитал — обязательный элемент производства, наряду с трудом, и что труд производителен благодаря капиталу. Впоследствии Маркс показал в «К критике политической экономии» и «Капитале» необязательность капитала для общественного производства и даже необходимость его экспроприации в интересах социально справедливого производства.

Под влиянием нового понимания роли материального производства для процесса исторического развития человечества изменяется и трактовка понятия *«отчуждение»*. В «Немецкой идеологии» отчуждение характеризуется как «социальная сила, т. е. умноженная производительная сила, возникающая благодаря обусловленной разделением труда совместной деятельности различных индивидов» [1, 3, *33*]. Это — новое объяснение явления отчуждения, связанное с характеристикой различного положения индивидов в классовом обществе, где «духовная и материальная деятельность, наслаждение и труд, производство и потребление выпадают на долю различных индивидов» [1, 3, *31*]. Вследствие этого «отчуждение», говоря понятным для философа языком, может быть уничтожено, конечно, только при наличии двух практических предпосылок: оно должно «стать «невыносимой» силой, т. е. «силой, против которой совершают революцию» [1, 3, *33*]. Иными словами, надо, «чтобы это отчуждение превратило большинство человечества в совершенно «лишенных собственности» людей, противостоящих в то же время существующему миру богатства и образования». В свою очередь «оба эти условия предполагают огромный рост производительной силы, высокую степень ее развития», ибо только «с этим универсальным развитием производительных сил устанавливается *универсальное* общение людей» как предпосылка снятия отчуждения [1, 3, *33*]. Новое, социально-*экономическое* объяснение феномена отчуждения, менее всеобъемлющее, дает Марксу и Энгельсу возможность обсудить по-новому проблему «воздействующих друг на друга кругов истории». Они связывают эти *круги* и их взаимодействие не с некоей мистической абсолютной силой духа или с какой-либо другой воображаемой духовной сущностью, а с эмпирическо-материальными условиями исторической деятельности человека.

Маркс и Энгельс постоянно употребляют в эти годы понятие *«общение людей»*. Существует мнение, что это понятие было заменено Марксом понятием *«производственные отношения»*. В действительности понятие «производственные отношения» не заменило понятия «общение» или *«формы*

общения», а объяснило их, указав решающую форму общения людей, и способствовало тем самым более глубокому пониманию процесса общения. Эти положения можно принять за предварительные наброски учения об общественно-экономической формации.

Набросок основных закономерностей исторического процесса, господствующих форм общения и складывающейся социальной структуры, предложенный в разделе «Фейербах» «Немецкой идеологии», был следствием внимательного изучения Марксом и Энгельсом данных, накопленных исторической наукой. В этом отношении известную роль сыграли упомянутые выше «Крейцнахские тетради» — обширнейшие выписки Маркса из исторических трудов самых различных авторов. В них заметно преимущественное внимание к тем разделам этих трудов, где так или иначе трактуются вопросы общих закономерностей исторического процесса, а также к фактической эмпирической стороне истории отдельных народов («История Франции», «История Англии», «История Италии» и т. д.) В центре интересов Маркса находятся буржуазная революция во Франции 1789—1793 годов, эпоха Конвента и якобинская диктатура, деятельность выдающихся монтаньяров.

В «Немецкой идеологии» Маркс и Энгельс употребляют понятия «разделение труда», «формы собственности», «формы общения», «гражданское общество», которые впоследствии были синтезированы в понятии «производственные отношения». «Разделение труда» трактуется ими здесь в самом широком смысле. Это разделение трудовой деятельности и, одновременно, условий деятельности — орудий труда и предметов труда. Исторические изменения в разделении труда конкретизируются в изменении отношения к материалам, орудиям и продуктам труда — в отношениях собственности. В этой работе за исторические формы собственности, соответствующие фазам разделения труда, принимается племенная, античная, феодальная и буржуазная собственность. Тем самым намечается подход к понятию «общественно-экономическая формация». Отметим и движение мысли Маркса и Энгельса в направлении к понятиям базиса и надстройки. Они принимают здесь *гражданское общество* за базис государства и идеологической надстройки. Новое объяснение получает и структура гражданского общества благодаря уже набросанной в «Немецкой идеологии» в основных чертах теории классов и классовой борьбы. Идея возникновения и существования классов в связи с фазами развития общественного производства здесь выражена достаточно ясно, вплоть до первого изложения представлений

о необходимости диктатуры пролетариата. Каждый революционный класс, олицетворяющий новую систему общественного производства, для утверждения своего экономического строя должен завоевать политическое господство. Рабочий класс завоевывает политическое господство в качестве необходимой предпосылки построения в будущем бесклассового общества.

В «Немецкой идеологии» сжато формулируется сущность материалистического понимания истории: «...Это понимание истории заключается в том, чтобы, исходя именно из материального производства непосредственной жизни, рассмотреть действительный процесс производства и понять связанную с данным способом производства и порожденную им форму общения — то есть гражданское общество на его различных ступенях — как основу всей истории; затем необходимо изобразить деятельность гражданского общества в сфере государственной жизни, а также объяснить из него все различные теоретические порождения и формы сознания, религию, философию, мораль и т. д. и т. д., и проследить процесс их возникновения на этой основе, благодаря чему, конечно, можно изобразить весь процесс в целом» [1, 3, *36—37*]. Такое понимание, предворяющее классическую формулировку в «К критике политической экономии», было предпосылкой анализа диалектики исторического процесса, развертывающегося в противоречиях и через противоречия.

2. ДИАЛЕКТИКА ИСТОРИИ

В просветительско-рационалистической философии XVIII века субъектно-объектная диалектика истории, ввиду присущей просветителям созерцательности, не была объяснена сколько-нибудь удовлетворительным образом. Тем не менее бесспорной заслугой рационалистов-просветителей в борьбе с историческим провиденциализмом была разработка учения о свободе. Они отстаивали тезис о свободе воли индивида, о самоопределении человека, способного в своей деятельности противостоять давлению внешних обстоятельств и преодолевать всякого рода препятствия к этой деятельности. Возник своего рода просветительский культ свободы. В русле этого культа развивалась в общем и левогегельянская идеология.

Просветители XVIII века считали, что деятельность человека зависит от внешних обстоятельств, но человек в своей деятельности способен преодолевать эти обстоятельства. Человек ставит перед собой определенные цели

и, достигая их, преодолевает власть внешних обстоятельств, становится более свободным (Гоббс, Локк и др.). Вариантом этого понимания была концепция свободы, в которой почетнейшее место было отведено «господину Случаю» (Вольтер и др.).

Философия Гегеля многим обязана европейскому Просвещению, субъективно же Гегель, будучи абсолютным идеалистом, не был удовлетворен просветительским решением основных законов истории и, в частности, проблемы свободы. Он обратился, собственно, к старой провиденциалистской версии истории, изменив ее так, что она из откровенно мистической приобрела по видимости форму рационалистической версии. Введя понятие Мирового Разума, он утверждал вслед за просветителями (Кондорсэ и др.), что смысл истории — в развитии человечества к свободе, а вслед за провиденциалистами,— что история обретает свой смысл не благодаря человеческой деятельности как таковой, а ввиду того, что в ней осуществляется «план бога». Гегель не мог объяснить решающую диалектическую загадку истории: каким образом история наполняется смыслом, ибо его апелляция к «хитрости Мирового Разума» мало кого убедила.

Бауэр следовал этому же способу объяснения истории, взывая, собственно, к бесконечному самосознанию, что отличалось от гегелевского объяснения лишь терминологически.

«Свобода,— замечают Маркс и Энгельс в «Немецкой идеологии»,— определялась до сих пор философами двояким образом. С одной стороны, она определялась как власть, как господство над обстоятельствами и отношениями, в которых живет индивид: так она определялась всеми материалистами. С другой стороны, она рассматривалась как самоопределение, как избавление от действительного мира, как — мнимая только — свобода духа: так она определялась всеми идеалистами, особенно немецкими» [1, 3, *292*]. Первая концепция ведет свое происхождение от философии Спинозы. Ее разделял и развивал Локк. Но она была неудовлетворительной, как и идеалистическая концепция, поскольку недооценивала роль в истории субъективного фактора [1].

Субъектно-объектная диалектика истории. Основой нового понимания исторического процесса, утверждали Маркс и Энгельс, должен быть реальный человек. История — не

---

[1] Ср. с выводом В. И. Ленина: «В системе Спинозы нет субъекта свободного, самостоятельного, сознательного (недостает «*свободы и самостоятельности самосознающего субъекта*») [7, 29, *149—150*].

«история духов», независимо от того, преподносится ли она «по-ребячески» или «по-философски». Человек — объективнейший фактор своей собственной истории, причем фактор деятельный, активный, решающий. «*Мы* требуем,— писал Энгельс в «Немецко-французских ежегодниках» (1844) — чтобы истории было возвращено ее содержание, но в истории мы видим откровение не «бога», а человека, и только человека» [1, 1, *592*]. По содержанию — это не антропологический аргумент, ибо человек рассматривается здесь в его социальных, а не биолого-природных определениях, как в философской антропологии. Субъективное в истории — человеческая воля, желания, стремления. Это — реальные исторические предпосылки будущего устранения классового господства и всяких классовых отношений.

В целях осуществления своей исторической миссии пролетариат, подобно любому другому классу в истории, «должен прежде всего завоевать себе политическую власть» [1, 3, *32*]. Мотивы исторического процесса социально детерминированы как и всякие другие мотивы. Субъект, т. е. деятельная личность, включен в сеть объективных отношений: связей природы и общества, а также межличностных связей как формы общественных связей.

Маркс и Энгельс материализуют субъектно-объектную диалектику. «Коммунисты-теоретики, те немногие, у которых есть время заниматься историей,— пишут они,— отличаются как раз тем, что только они *открыли* тот факт, что всюду в истории «общий интерес» созидается индивидами, которые определены в качестве «частных людей». Они знают, что эта противоположность является лишь *кажущейся,* потому что одна из ее сторон, так называемое «всеобщее», постоянно порождается другой стороной, частным интересом, а отнюдь не противостоит последнему как самостоятельная сила, имеющая самостоятельную историю...» [1, 3, *236*].

Общий интерес, отмечают они в «Немецкой идеологии», суммируется в законах истории, в законах экономических отношений между людьми. Естественным следствием признания материальной необходимости, фиксируемой в законе, является изучение конкретных общественных отношений. Только после этого можно говорить о теории исторического процесса.

С точки зрения гегелевской философии истории теоретические умозаключения о характере и смысле истории возможны лишь post factum: «Сова Минервы вылетает в сумерки». История свершилась, она раскрылась, и только после этого теория оказывается в состоянии анализировать те

ответы на все возможные вопросы, которые поставила история. И догегелевские философы истории, и Гегель, анализируя «ответы», вкладывали в них свой смысл: они объясняли исторический процесс под углом зрения заранее изготовленных на их философско-исторической кухне религиозных, политических, нравственных или психологических мотивов. Это — метод априорного конструирования истории по заранее изготовленной схеме. Действительная мерка истории, отмечают Маркс и Энгельс, иная: то, что в идеалистической философии истории принимается за реальные мотивы истории, «суть только формы ее действительных мотивов». Содержание же этих мотивов — в первую очередь экономические, материальные интересы людей и деятельность в духе этих интересов.

Необходим в принципе иной метод понимания истории, чем гегелевский диалектический метод шествия духа. Это — не метод анализа заранее, по теоретической шпаргалке, замечает Маркс в наброске «Проблемы централизации», подготовленных духом ответов о смысле исторического действия, а метод ответов на вопросы, которые предлагает реальная история: «мировая история не обладает иным методом, кроме разрешения и устранения старых вопросов посредством новых» [1, 40, *237*]. Такая новая постановка вопроса — ключ к пониманию смысла истории, ее «загадок»; только в этом случае можно понять «загадочные слова каждого исторического периода», а они суть не что иное, как все те же новые «вопросы, выдвигаемые временем» [1, 40, *237*]. Тогда ни в вопросах, ни в ответах не будет никакой мистики: мистика привносится мистификаторами исторического процесса. Все это — практические вопросы, выражающие то, что можно назвать «душевным состоянием времени» [1, 40, *238*].

Таким образом, историческая телеология должна быть не только решительно отброшена, но и преодолена в ее рациональном содержании. Современность не является целью предшествующего процесса: «то, что обозначают словами «назначение», «цель», «зародыш», «идея» прежней истории, есть не что иное, как абстракция от позднейшей истории, абстракция от того активного влияния, которое оказывает предшествующая история на последующую» [1, 3, *45*].

Когда Маркс изложил Энгельсу в конспективной форме в апреле 1845 г. свой новый взгляд на законы, смысл и цели истории, тот внес в набросок Маркса лишь одно уточнение. Считая крайне важным понятие диалектической истории как противоречивого процесса изменения общественных отношений, он предложил принять в качестве методологиче-

ского принципа идею о противоречивом развертывании исторического процесса. Он сказал ясно: «История — это для нас все» [1, 1, *592*].

Прогресс и регресс в истории. Итак, историю общества надо рассматривать как диалектическую историю. Введение Энгельсом этого понятия имело далеко идущие последствия для научного представления об историческом процессе и прежде всего потому, что с ним связано новое понимание социального прогресса. Старое понимание, независимо от того, идет ли речь о теории прогресса Кондорсэ или Гердера, Гегеля или Канта, было явно идеалистично. Отсутствовало более или менее убедительное объяснение материальных источников и стимулов развития общества. Вопрос о причинах прогрессивного, поступательного и восходящего движения оставался открытым. С чего начинается общественный прогресс? Источники прогресса, разъясняют Маркс и Энгельс, следует искать прежде всего в фактах экономической истории, в экономических фактах. Углубляясь в смысл экономической истории, нельзя не придти к выводу, что прогресс коренится, берет свое начало в совершенствовании общественного разделения труда («одна из главных сил предшествующей истории») [1, 3, *46*].

Другой недостаток прежних теорий прогресса заключался в том, что, несмотря на все различия в изображении его причин и характера, это были линейные теории. Те, кто исповедовал прогрессивное начало истории, настаивали на непрерывности и постоянстве прогресса. Но эмпирическая история не подтверждала постоянства положительных изменений в обществе: «Вопреки претензиям *«прогресса»*, постоянно наблюдаются случаи *регресса* и *кругового движения*» [1, 2, *91*]. Прогресс, следовательно, прерывен, диалектичен. Идея непрерывного прогресса имела свою социальную подоплеку: она отражала оптимизм, с которым революционно настроенная буржуазия отвоевывала место под солнцем у феодально-клерикальных правящих клик. Ее классовый интерес совпадал с теорией, признававшей прогресс неизменным законом вселенной. Но в качестве абсолютизируемой категория прогресса, взятая вне времени и пространства, «лишена всякого содержания и абстрактна» [1, 2, *91*].

Гегелевская диалектическая схема истории, подпорченная в бауэровской философии самосознания, никак не сообразуется с конкретными социально-экономическими отношениями. Гегель угадал в «абсолютной» логике многое из логики реальной общественной жизни. Но угаданное им не

адекватно реальной логике истории. Надо развить реальную логику, логику исторической конкретности.

Эта логика определяется в современную эпоху в первую очередь общественной противоположностью интересов «пролетариата» и «богатства» («пролетариат и богатство — это противоположности») [1, 2, *38*]. Обе стороны противоположности порождены «миром частной собственности»; в единстве, возникающем из их относительной взаимозависимости, они образуют некоторое единое целое [1, 2, *38*]. Общественная наука и имеет своей целью установить эмпирически место и значение каждого из противоположных элементов внутри этой решающей общественной противоположности.

Маркс отмечает, что в реальном антагонизме пролетариата и буржуазии есть и положительные и отрицательные черты. «Прогрессивная» (положительная) сторона антагонизма заключается в том, что частная собственность, стремясь к самосохранению, вынуждена стремиться и к сохранению пролетариата, т. е. сохранять смертельный для себя антагонизм ради продления на какое-то время своего собственного существования. «Регрессивная» (отрицательная) сторона антагонизма (Маркс еще выражается на языке гегелевской диалектики: «его беспокойство внутри самого себя») заключается в том, что пролетариат, рано или поздно, вместе с частной собственностью — вынужден упразднить самого себя [1, 2, *39*]. Это исторически прогрессивное упразднение неизбежно. В «Святом семействе» об этом сказано в общей форме как о следствии все обостряющегося противоречия между человеческой природой пролетария и его жизненной позицией. Возражение (это возражение неоднократно выдвигали противники научного коммунизма), что пролетариат вовсе не смотрит на себя как на отверженный класс и не в ликвидации частной собственности усматривает свои жизненные цели, Маркс снимает следующим контраргументом: «Дело не в том, в чем в данный момент *видит* свою цель тот или иной пролетарий или даже весь пролетариат. Дело в том, *что́ такое пролетариат на самом деле* и что́ он, сообразно этому своему *бытию,* исторически вынужден будет делать» [1, 2, *40*].

Историческое «прогрессивное» дело буржуазии заключалось на первой фазе ее существования в том, чтобы сложиться в класс. Она достигла этого («в условиях господства феодализма и абсолютной монархии»). На второй фазе она «ниспровергает феодализм и монархию» и создает общество по своему образу и подобию — буржуазное» [1, 4, *183*]. Это общество вполне обнаружило свою несостоя-

тельность, свои, губящие его, социальные антагонизмы, и дело пролетариата разрешить эти антагонизмы в своих интересах и, следовательно, в интересах всего человечества. То, что в данном случае историческое движение социального антагонизма совпадает с логической формой гегелевской триады, подтверждает лишь то, что «Гегель очень часто внутри *спекулятивного* изложения дает *действительное* изложение, захватывающее самый предмет» [1, 2, *66*].

Материальные предпосылки социального переворота. Идея социального переворота и более или менее верное представление о его цели были развиты в «Святом семействе» еще абстрактно, без конкретных представлений о его материальных предпосылках. Что же такое эти материальные предпосылки социального переворота? В общем виде они указываются уже в это время: «определенные производительные силы» и «революционная масса». Эта масса должна овладеть верной теорией и тем самым превратить идеи в материальную силу. Маркс и Энгельс ставят в «Немецкой идеологии» уже более определенно вопрос о решающей роли народных масс в истории, о значении классового интереса в революционной борьбе, об идеологической борьбе как выражении классового интереса и другие. Идея последовательной смены способов производства как предпосылки смены эпох истории также присутствует в этом произведении. Исторический идеализм, который витает в «туманных облачных образованиях на небе», несостоятелен, необходимо распространить материализм на область общественных явлений.

Ядром революционной массы является пролетариат. Пролетарская масса, связанная с капиталистическим способом производства, выросшая на его основе, сознает свой материальный интерес и восстает не только против отдельных сторон прежнего общества, но и против самого прежнего «производства жизни», против совокупной деятельности, на которой она базировалась. Наступает эпоха социального переворота, в процессе которого происходит «производство жизни», т. е. нового образа жизни.

В «Немецкой идеологии» уже точнее определяется решающее общественное противоречие, которое, развертываясь, выступает причиной как смены общественно-экономических формаций, так и социальных революций в отдельных странах. Это — противоречие между системой производственных отношений и наличными производительными силами. Одним из центральных в материалистическом понимании истории является следующее положение: «Чем больше форма общения данного общества, а следовательно

и условия господствующего класса, развивают свою противоположность по отношению к ушедшим вперед производительным силам, чем больше вследствие этого раскол в самом господствующем классе, как и раскол между ним и подчиненным классом,— тем неправильней становится, конечно, и сознание, первоначально соответствовавшее этой форме общения, т. е. оно перестает быть сознанием, соответствующим этой последней; тем больше прежние традиционные представления этой формы общения, в которых действительные личные интересы, и т. д. и т. д. формулированы в виде всеобщих интересов, опускаются до уровня пустых идеализирующих фраз, сознательной иллюзии, умышленного лицемерия» [1, 3, *283*].

Это рассуждение замечательно, конечно, не только тем, что здесь излагается закон несоответствия уровня развития производительных сил, «ушедших вперед», производственным отношениям («форме общения данного общества»), хотя это одна из первых формулировок закона материалистического понимания истории, который впоследствии был запечатлен в чеканной формулировке Предисловия к «К критике политической экономии» (1859) [1, 13, *6—7*]. Замечательно то, что этот закон излагается не в директивной и не в абстрактно-теоретической, а в конкретно-исторической форме. К тому же он сразу же конкретизируется путем анализа взаимодействия классов, а также внутри господствующего класса. Открытый Марксом и Энгельсом закон применяется также к анализу фаз развития общественного сознания — в связи с усиливающимся конфликтом между производительными силами и устаревшими формами общения. Изменения выражаются прежде всего в «понижении» уровня общественного сознания: то, что раньше было представлено господствующим сознанием в качестве необходимого выражения реального всеобщего интереса, теперь выражается в идеализации действительного положения через идеологию. Всеобщий интерес подменяется узкокорыстным классовым интересом, он становится мнимым и прикрывается пустыми, лицемерными фразами. Носителем всеобщего интереса становится пролетариат, буржуазия теряет историческое право выражать его.

Идея социальной революции. Грядущая коммунистическая революция будет радикальным средством освобождения труда, направленным против эгоистического классового интереса буржуазии. По своим движущим силам и особенностям эта революция носит характер всеобщего переворота в общественных отношениях. Пролетариат как носитель всеобщего общественного интереса может начать и довести

до конца коммунистическую революцию, которая уничтожит частную собственность на средства производства. Характерной особенностью будущей коммунистической революции будет высшее проявление сознательной деятельности трудящихся, направленной, в частности, на установление сознательного контроля над теми природными и общественными силами и ресурсами, которые подавляют массу в обществе с антагонистическими классовыми интересами. Маркс и Энгельс разъясняют, что это не локальный, а общеконтинентальный вопрос. Несмотря на все особенности революций, например, в Германии по сравнению с Англией, или во Франции по сравнению с Германией, они будут решать общие задачи.

Энгельс, близко познакомившийся с английской капиталистической действительностью, уточняет представления о революции, наполняя их конкретным социально-экономическим содержанием — на материале самой развитой капиталистической страны Европы.

На вторую парижскую встречу с Марксом Энгельс приехал, имея в своем теоретическом багаже статьи, в которых он, в сущности с позиций научного коммунизма, анализирует социальные отношения в Англии («Английская точка зрения на внутренние кризисы», «Внутренние кризисы», «Позиция политических партий», «Письма из Лондона» и другие). Молодой Энгельс видит основную причину затяжки социального кризиса в том, что «английский пролетарий только предчувствует свою мощь...» Он еще находится в плену многочисленных иллюзий, нередко прямо насаждаемых господствующим классом. Попытки английского пролетариата защитить свои классовые интересы оказываются неподготовленными, действия неорганизованными, а «единственной руководящей идеей, рисовавшейся рабочим, как и чартистам, которым она, собственно, и принадлежит, была идея революции законным путем, что уже само по себе является противоречием, практической невозможностью, пытаясь осуществить которую они и потерпели неудачу» [1, 1, *502*].

Энгельс отмечает, что «неимущие» все больше осознают необходимость насильственной социальной революции [1, 1, *502—503*]. Господствующие классы поняли опасность такой революции. Уроки неудачного чартистского движения не прошли даром: обе стороны осознали, что «революция мирным путем невозможна», что «только насильственное ниспровержение существующих противоестественных отношений, радикальное свержение дворянской и промышленной аристократии может улучшить материальное положение

пролетариев» [1, 1, *503*]. Он предсказывает, что в будущем, когда движение за социальное освобождение развернется еще шире, революция будет революцией ради интересов рабочего класса, и не политической только, а социальной.

Заметим, что все эти выводы Энгельса относятся к ноябрю 1842 г., когда Маркс только начал серьезное изучение социалистических теорий. Энгельс развивает и обогащает эти мысли в статье «Положение Англии. Восемнадцатый век». Он выдвигает идею поэтапной социальной революции, «всеобщей революции, которая осуществлялась по частям различными национальностями и предстоящее завершение которой будет вместе с тем разрешением противоположности, характеризующей всю прошлую историю» [1, 1, *600*]. Носителями этой «всеобщей революции» выступали до сих пор отдельные народы (французский, германский или английский), которые, в зависимости от свойств своего национального характера, выражают ту или иную сторону этой «всеобщей революции». Так, «немцы» христианско-спиритуалистический народ, пережили «философскую революцию», т. е. больше всего потрудились в сфере идеологии; французы, «антично-материалистический, а потому — политический народ» оказались носителями политических требований. Что касается англичан, «национальность которых представляет собой смешение немецких и французских элементов», то они были вовлечены «в более универсальную, социальную революцию» [1, 1, *600*].

Понятие социальной революции связывается Энгельсом с понятием промышленного переворота. Он утверждает, что «с середины прошлого века в Англии произошел переворот более значительный, чем в какой-либо другой стране, переворот, который имел тем бóльшие последствия, чем бесшумнее он совершался, и который поэтому, по всей вероятности, скорее достигнет своей цели на практике, чем политическая революция во Франции или философская революция в Германии. В Англии происходит революция социальная и потому более всеобъемлющая и более глубокая, чем какая-либо другая» [1, 1, *598*]. Как видим, здесь понятие революции используется достаточно свободно (например, философская революция в Германии, под которой подразумевается, конечно, не революционный переворот в философии в современном смысле). И все же это — один из первых набросков, в которых обнаруживается глубокое понимание всемирно-исторической освободительной миссии пролетариата. Социальная революция — это выход из обострившихся общественных противоречий «гражданского

общества». Энгельс считает в это время, что победа социальной революции на континенте — дело недалекого будущего. Приближение исторических сроков победы социальной революции в общеевропейском масштабе было во многом следствием того, что противоречия между производительными силами и производственными отношениями рассматривались не только как антагонистические, но и как непосредственно конфликтные. Вместе с тем, Энгельс в статьях «Английская точка зрения на внутренние кризисы» и «Внутренние кризисы» указывает на способность господствующих классов умерять социальные противоречия путем социальных реформ и конституционных манипуляций внутри страны [1, 1, *496—499*].

Уже в «Немецкой идеологии» в общей форме указано на принципиальное отличие социальной коммунистической революции от других революций. В некоммунистических революциях дело шло только «о новом распределении труда между иными лицами, тогда как коммунистическая революция выступает против прежнего *характера* деятельности, устраняет *труд*» [1, 3, *70*] [2]. Иными словами, коммунистическая революция освобождает не отдельных лиц и даже не класс, а человека, человечество, снимая и порабощение человека человеком и порабощение собственной, отчуждающей его от других деятельностью.

Таким образом, коммунистическая революция как эпоха радикальных социальных преобразований является предпосылкой преодоления всяких классовых различий и всякого классового господства. Она обеспечивает то, что основатели научного коммунизма называют «производством самой формы общения» между людьми как действительно свободными людьми, связывая это с научно разработанными основами управления общественными отношениями и людьми.

Идеологизированное сознание. Во всех случаях, когда Маркс и Энгельс говорят об идеологии, они объясняют ее как искажающие и даже извращающие истину систематизированные «теории», «представления» и «иллюзии». Идеологи сами становятся сознательными или бессознательными пленниками этих представлений. Идеология — область социальных доктрин и взглядов, сфера абстрактно-философских идей, с помощью которых идеологи объясняют действительные отношения в пользу определения классового интереса. Господствующие классы в своих интересах навязывают идеологическое сознание отдельным индивидам,

---

[2] Здесь под трудом Маркс и Энгельс подразумевали отчужденный труд, труд на эксплуататоров как *принужденную* деятельность.

интерес которых может быть иной. Парадокс заключается в том, что эти индивиды воображают, будто представления, навязанные им господствующими классами, отражают их интересы, истинны и непротиворечивы [3]. Идеологизированные представления — часть «идеалистической (идеологической) надстройки» [3, *96*].

Маркс и Энгельс, исследуя феномен идеологии, вводят в «Святом семействе» понятие господствующих материальных отношений и господствующих мыслей. «Господствующие мысли,— разъясняют они,— суть не что иное, как идеальное выражение господствующих материальных отношений, как выраженные в виде мыслей господствующие материальные отношения» [1, 3, *46*]. Понятие «господствующие мысли» связывается ими с понятием господствующего интереса, но не с интересом человека или общества вообще (абстрактное толкование интереса характерно для французских материалистов: они не могли расшифровать понятие социальной среды), а с интересом господствующего класса. Это — альтернатива всей домарксовой социологии, включая и гегелевскую «философию истории» и «философию права». «Тот класс, который представляет собой господствующую *материальную* силу общества, есть в то же время и его господствующая *духовная* сила» [1, 3, *45*]. Отсюда следует, что существуют достаточные основания, чтобы не верить на слово тому или иному классу. Сознание буржуазного общества насквозь идеологично, и, как замечает Маркс, «даже *моральное чувство собственного достоинства немецкой буржуазии* основано лишь на сознании того, что она — общий представитель филистерской посредственности всех других классов» [1, 1, *426*]. Вследствие этого основное предназначение буржуазной идеалистической историографии (понятие «предназначение» здесь уместно: класс навязывает своим историкам содержание и характер исследований) заключается в создании более или менее

---

[3] Вопрос о так называемом ложном сознании актуален и в наше время. Так, Р. Эйерман пишет, что Лукач исказил Марксово понимание классового сознания как сознания идеологического, гегельянизировав его. Он ссылается на работу «История и классовое сознание», в которой Лукач вывел сознание рабочего класса из господствующего при капиталистическом производстве товарного фетишизма [70, *18*].

Дж. Маккарни, критикуя искажения, привнесенные в научное понимание идеологии Лукачем, Альтюссером и другими, отмечает, что Марксово понимание идеологии можно резюмировать словами «Идеология есть мысль, которая служит классовому интересу». Это верно, но давно известно. Уже советские философы в 20-е годы подвергали Лукача основательной критике [15].

правдоподобных иллюзий о своем классе и своей эпохе. Новая историография, основанная на материалистическом понимании истории, должна устранить эти иллюзии. «Возьмем мир таким, каков он есть, не будем идеологами», пишет Маркс в своем «Ответе на нападение одной «умеренной» газеты», отвергая представления «интеллектуального» царства посредственности, призывая всех, кто не хочет застрять на идеологическом уровне понимания общественных явлений, взять «мир таким, каков он есть», не быть «идеологами» [1, 1, *171*]. Идеологические очки не только затрудняют видение, они искажают объективный мир.

Маркс и Энгельс обращаются к анализу предшествующей идеологической традиции. Материалисты и просветители XVIII века развили вполне рациональную идею о связи духа с человеческим интересом и даже о влиянии промышленности и эксперимента на развитие человеческого сознания, здравого смысла. В классической немецкой философии этот взгляд не только не нашел признания, но был отвергнут как тривиальный и ошибочный. Гегель, а затем и левые гегельянцы отдавали предпочтение, хотя и по разным причинам, духовному фактору. Это означало, что в вопросе о происхождении идей, их роли в истории, о соотношении сознательного и стихийного в историческом процессе, в понимании зависимости общественного бытия и общественного сознания они были идеалистами (объективными или субъективными). Это обусловило и их чисто идеалистический взгляд на общественную идеологию, стало идеалистическими философскими основаниями того явления, которое Маркс и Энгельс охарактеризовали как «немецкую идеологию».

То, что люди являются создателями своих идей и представлений о себе и окружающем мире, знали и материалисты прошлого. Но они анализировали больше всего и чаще всего познавательную деятельность отдельного индивида, мало интересуясь вопросом об общественном производстве идей. Между тем индивид есть продукт определенных общественных отношений, и, следовательно, его духовный мир, его сознание можно и должно объяснить общественно-историческими условиями его жизни, т. е. его общественным бытием. Сознание индивида, как и совокупное сознание индивидов, есть его отражение: «Люди являются производителями своих представлений, идей и т. д.,— но речь идет о действительных, действующих людях, обусловленных определенным развитием их производительных сил и — соответствующим этому развитию — общением, вплоть до его отдаленнейших форм. Сознание [das Bewußtsein] никогда не может быть чем-либо иным, как осознанным бы-

тием [das bewußte Sein], а бытие людей есть реальный процесс их жизни» [1, 3, *24—25*].

Это принципиально новое решение старой проблемы о месте и роли отдельных мыслителей в производстве идей, как и дальнейшее развитие найденного решения, продвинуло общественную науку далеко вперед, стало важнейшим принципом материалистического понимания истории.

Идеализм в истории связан с признанием выдающихся мыслителей решающей духовной силой общества, спонтанными носителями его духовного потенциала. Их воздействие на общественную жизнь было оценено как прямо пропорциональное силе их интеллекта. Но что такое мыслители? Это — «активные, способные к обобщениям идеологи, которые делают главным источником своего пропитания разработку иллюзий этого класса о самом себе» [1, 3, *46*]. Сказано четко и недвусмысленно. Преодоление необходимой для данного общественного класса иллюзорности сознания возможно там, где мыслители способны преодолеть горизонт мировоззрения своего класса. Мыслитель, не желающий быть идеологом отживающего класса, должен перейти на позиции класса, не заинтересованного ни в каких иллюзиях. Таким классом является рабочий класс. Его подлинная идеология, оставаясь классовой, становится научной, ибо ее требования совпадают с объективными требованиями развивающегося производства. Эта мысль проходит красной нитью в «Немецкой идеологии» и последующих произведениях. Это открывает безграничные возможности для развития теоретического мышления.

В «Немецкой идеологии» это найденное решение развертывается и конкретизируется в стройную систему взглядов. Устанавливая связь экономического господства с политическим и идеологическим, Маркс и Энгельс обосновывают положение, что класс, который представляет собой господствующую материальную силу общества, есть и его господствующая духовная сила. Возникновение общественных идей, противостоящих господствующей идеологии, означает, что появился класс, стремящийся к ниспровержению данных общественных порядков и данной идеологии.

Новые возможности, открытые материалистическим объяснением общественного бытия и общественного сознания, были использованы Марксом и Энгельсом в первых набросках новой науки истории мысли.

IX. КОНТУРЫ ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОЙ НАУКИ

Историко-философские представления, характерные для того или иного идейного течения, философской школы или даже отдельного мыслителя, являются существенным элементом их философских и идеологических представлений в целом. Анализ отношения Маркса и Энгельса к левому гегельянству был бы неполон вне выяснения историко-философских аспектов их критики своих идеологических оппонентов.

Отметим сразу же, что обоснование диалектико-материалистического мировоззрения было бы незавершенным вне диалектико-материалистического объяснения истории предшествующей мысли, истории философии прежде всего. Маркс и Энгельс стремились достичь объективной интерпретации историко-философского знания, критикуя то, что можно назвать историко-философским субъективизмом. Они понимали, что философы, как представители весьма разнородных идейных течений своей эпохи, вовсе не обуреваемы страстью к объективной оценке своих взглядов и взглядов своих идейных противников. Даже некоторые выдающиеся мыслители нередко считали своих оппонентов профессионально некомпетентными. Маркс отметил это, когда писал, что «Кант не признал бы Фихте компетентным философом» [1, 1, *77*]. Иными словами, перед историко-философским знанием, претендующим на научность, возникает проблема: «*Кто* будет решать вопрос о *компетентности*?» [1, 1, *77*]. «*Кому же* нужно это подразделение на «компетентных» и «некомпетентных?» — продолжает Маркс, уже в этом случае обращающий внимание на социальную подоплеку, казалось бы, абстрактного вопроса.— Очевидно, не тем, кто действительно компетентен, потому что они и без того проявят себя. Следовательно, оно нужно «некомпетентным», которые хотят защитить себя внешней привилегией и таким образом импонировать окружающим?» [1, 1, *79—80*].

Вопрос об объективности историко-философского знания поставлен. Необходимы, следовательно, объективные критерии истинности историко-философского знания. Эти критерии Маркс попытается разработать уже в ранних работах, особенно в подготовительных материалах к докторской диссертации и в самой диссертации. Его положение, что «в каждой системе» следует отличить «определяющие мотивы, подлинные кристаллизации, проходящие через всю систему», отделив «их от доказательств, оправданий и диалогов, от изложения их у философов, поскольку эти последние осознали себя» [2, *211*], стало одним из центральных в диалектико-материалистической методологии.

Осознание смысла системы у философа субъективно, а объективные элементы этого осознания подавляются нередко идеологическими иллюзиями. Отсюда следует, что научная история философии должна быть критична, обязана не упускать из виду «критического момента при изложении философской системы». Необходимо различать философское знание как таковое и «феноменологическое знание субъекта», который анализирует и описывает это знание. Эти моменты знания взаимосвязаны: «В разделении этого сознания должны быть прослежены как раз его единство и взаимообусловленность» [2, *211*]. Наконец, при описании системы следует «привести научное изложение системы в связь с ее историческим существованием» [2, *211*]. Эти сжато изложенные в «Тетрадях по теории эпикурейской, стоической и скептической философии» идеи объективности и историчности при оценке той или иной философской системы были весьма перспективны.

Суждения общеметодологического свойства, имеющие особое значение для историко-философской науки, включены и в Марксовы критические очерки историко-философских представлений Бр. Бауэра и М. Штирнера. Так, в «Немецкой идеологии» (раздел III «Святой Макс», параграф 2 «Экономия Ветхого завета») Маркс, критикуя «немецкое философское понимание истории», т. е. различные идеалистические *философии истории,* замечает, что оно в высшей степени абстрактно. Это «абстрактное представление превращается в движущую силу истории, и тем самым история превращается в простую историю философии. Но даже и эта последняя понимается не так, как она действительно происходила согласно существующим источникам,— не говоря уже о том, как она развивалась под воздействием реальных исторических отношений,— а так, как она была понята и изложена новейшими немецкими философами, особенно Гегелем и Фейербахом» [1, 3, *115—116*]. Иными словами,

это — идеологизированная история философии. Объединение Фейербаха с Гегелем в данном случае правомерно: Фейербах был идеалистом в понимании истории, наиболее известные его историко-философские произведения были написаны до перехода к идеям материалистической философской антропологии, а его переход к философской антропологии не привел к материализму в понимании истории.

Из историко-философского характера фрагментов, набросанных Марксом после докторской диссертации, выделяются «Критическое сражение с французским материализмом» из «Святого семейства» и полемика со Штирнером относительно истории античной философии в «Немецкой идеологии». В первом из упомянутых набросков Маркс опровергает выводы бауэровского анализа французского материализма и Просвещения XVIII века, во втором — штирнеровское объяснение истории античного материализма.

1. ПРЕДСТАВЛЕНИЯ ОБ АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

Маркс, как мы знаем, с юных лет испытывал глубокую любовь к древнегреческому искусству и к философии. Он высказывался относительно античной культуры в целом и античной философии в особенности уже в подготовительных материалах к докторской диссертации и в самой докторской диссертации. К истории античности он обращался и в последующих трудах, высказывая все новые, уточняющие его понимание античности, мысли. Так, небезынтересна в этом отношении его статья «Передовица № 179 в «Kölnische Zeitung». Он полемизирует против тезисов своих теолого-клерикальных противников, в частности, против мнения, будто наивысшие фазы «исторического развития» древних народов и государств связаны с расцветом их религий. «Высочайший внутренний расцвет Греции совпадает с эпохой Перикла,— пишет Маркс,— высочайший внешний расцвет — с эпохой Александра». Философским олицетворением первой эпохи, когда «философия, искусство и риторика вытеснили религию», был Сократ, а «эпоха Александра была эпохой Аристотеля, который отверг и вечность «индивидуального» духа и бога позитивных религий» [1, 1, *98—99*]. Таким образом, пресловутый «расцвет религии» ничего не объясняет в истории древнегреческой мысли, напротив, сам должен быть объяснен из истории мысли и общества.

Маркс выступает и против другого тезиса, а именно будто «гибель древних религий повлекла за собой гибель древних государств» [1, 1, *99*]. Он опровергает этот тезис

аргументом от истории, указывая, что «истинной религией» древних был культ их собственной «национальности», их «государства». Вообще же «гибель древних государств повлекла за собой гибель древних религий» [1, 1, *99*]. История философии, как, впрочем, и научное религиоведение, подтверждает, что любые попытки восстановить старые верования или согласовать их с научными данными,— вопреки новым общественным требованиям, оказываются, в конечном счете, бесплодными. Так, александрийская школа «старалась насильственным путем доказать «вечную истину» греческой мифологии и ее полное соответствие «результатам научного исследования» [1, 1, *99*]. Это направление поддерживал своими эдиктами император Юлиан («Отступник»). Известно к чему привели эти покушения на дух времени: к еще более триумфальному торжеству христианства.

Молодой Маркс стоит на почве признания необходимости объективного и, следовательно, более широкого и всестороннего взгляда на вещи, чем те взгляды, которые допускаются постулатами религиозных или философских течений. Так, о гегелевском понимании античного материализма он замечает, что «взгляд Гегеля на то, что он называл спекулятивным par excellnce, мешал этому гигантскому мыслителю признать за указанными системами их высокое значение для истории греческой философии и для греческого духа вообще» [2, *24*]. В самом деле, понятие спекулятивного в его специфически-гегелевском толковании, накладываемое на каждую философскую систему и образ философского мышления греков, деформировало представление Гегеля о сути этих систем и образов мышления. Бр. Бауэр и М. Штирнер обладали, по сравнению с Гегелем, еще более деформированными представлениями об истории философии, поскольку они субъективизировали гегелевскую объективированную субъективность. Но в этой субъективизации есть свои различия. Критикуя представления Штирнера об античной философии, Маркс противопоставляет штирнеровскому пониманию античной философии, в особенности взглядов атомистов и скептиков, свое понимание, обогащенное материалистическим истолкованием истории. Его определения древнегреческой философии во многом отличны от определений времен докторской диссертации, они объективнее и глубже. Поучительны его соображения относительно принятого в немецкой философской историографии (в плену этих соображений оказался Штирнер) противопоставления античного реализма христианскому идеализму. Это противопоставление было в то время своего рода тео-

ретическим предрассудком. Маркс отмечает, что за пределами идеалистической историографии (у французских экономистов, историков и естествоиспытателей) давно принято истолкование «древности как периода идеализма, в противоположность материализму и эмпиризму нового времени» [1, 3, *129*]. Оба противопоставления объективно неверны, ибо неполны, они принимают во внимание лишь одну сторону вопроса. В одном случае устраняется античный идеализм как нечто несущественное, в то время как этот идеализм, в особенности неоплатонизм, подготовил ортодоксальное христианство, в другом случае за нечто несущественное принимается античный материализм.

Но если оба противопоставления фактически неточны, то штирнеровское представление о древнегреческой философии просто абсурдно. Штирнер, отмечает Маркс, представляет греков как детей в философии (ведь, они не поднялись до бауэровско-штирнеровской философии самосознания). Он решительно возражает против этого снисходительного отношения к философским способностям древних мыслителей. «Чтобы греки не вышли из своей роли детей, необходимо,— иронизирует он,— чтобы Аристотеля никогда не было на свете, чтобы у него не встречались в себе и для себя сущее мышление.., сам себя мыслящий рассудок... и само себя мыслящее мышление» [1, 3, *128*]. Все это, в общем, не что иное, как аристотелевские корни гегелевской диалектики (Маркс ссылается на аристотелеву «Метафизику» и «третью книгу его «Метафизики»). Впрочем, эти корни косвенно признавал и сам Гегель в своих «Лекциях об истории философии» [1].

Штирнер не понял, что Аристотель — великий предшественник Гегеля. Не случаен и тот факт, что А. Тренделенбург, экзаменовавший Штирнера по истории философии в Берлинском университете, отметил поверхностность его историко-философских представлений. Таким образом, не древнегреческая философия, а представления Штирнера о древнегреческой философии оказываются детскими.

Маркс отвергает попытку Штирнера представить Демокрита стоиком. Он указывает источник штирнеровского представления: это — Диоген Лаэрций. Между тем, «настоящим источником для знакомства с демокритовой философией является Аристотель, а не два-три анекдота Диогена Лаэрция» [1, 3, *126*]. Мнения Маркса и Гегеля об Аристо-

---

[1] Ср. «Науку логики» Гегеля, где используются эти определения и «Лекции по истории философии», где определениям Аристотеля отдается должное: они признаются великим шагом в развитии диалектики.

теле совпадают в этом пункте. Гегель также считал Аристотеля надежным свидетелем по вопросам истории философии.

Взгляд Маркса на философию Демокрита в «Немецкой идеологии» по сравнению с докторской диссертацией углубился. Он смотрит теперь на Демокрита как материалист на материалиста. Он не только признает великого грека «эмпирическим естествоиспытателем и первым энциклопедическим умом среди греков» [1, 3, *126*], но и утверждает, что именно с Демокрита следует датировать отделение в истории античной мысли естественнонаучного знания от философского [2]. Небезынтересно и то, что он называет натяжкой (per alusum) причисление естественнонаучных сочинений Демокрита к философии. Этот момент Марксова понимания ускользал обычно от внимания историков философии. Отчасти поэтому нередки высказывания, будто естественнонаучное знание как самостоятельная область познания отделилась от философии чуть ли не в XVII веке. В действительности такое отделение, хотя и не вполне завершенное в целом, характерно уже для периода расцвета древнегреческой философии и особенно четко выявилось в сочинениях Демокрита и Аристотеля. Маркс фиксирует это, полемизируя со Штирнером. Любопытно также мнение Маркса, что для Демокрита, в отличие от Эпикура, «атом был лишь физической гипотезой, вспомогательным средством для объяснения фактов, совершенно так же, как в соотношениях соединений с точки зрения новой химии (Дальтон и т. д.)» [1, 3, *126*]. Эта аналогия замечательна по своей фактической достоверности, а также в плане дальнейшего уточнения Марксовых взглядов на античный материализм.

Маркс в полемике со Штирнером обращается и к этике Эпикура. В этом обнаруживается особый интерес Маркса к практическим аспектам философии. «Единственный и его достояние» насквозь пропитан анархическим индивидуализмом, который Штирнер стремится подкрепить аргументами от «этики Эпикура». Но этот прием бесполезен. Маркс вновь отмечает, как он делал это и в докторской диссертации, что эпикурейская этика — атеистична и что ее основной прин-

---

[2] Эта идея Маркса использована, по-видимому, С. Я. Лурье в его фундаментальном, к сожалению, неоконченном труде о Демокрите. В более ранней работе «Очерки по истории античной науки» он указывает, что «Аристотель часто излагает взгляды Демокрита и в тех случаях, когда он вовсе не называет имени автора или когда он говорит о «некоторых» естествоиспытателях, «считающих, что мир не имеет начала» и т. п. [24, 7].

цип — mors immortalis (бессмертная смерть) [1, 3, *124*]. Человек смертен, и его поприще в жизни ограничено. Человека можно рассматривать как страдающее существо, но он страдает не по природе, а из-за собственного невежества, порождающего страх перед мнимыми богами. Первое, чего следует добиться—освободить мир от обмана религией, ибо мир — мой друг [1, 3, *27*]. Эпикур, этот, по мнению всех отцов церкви, «от Плутарха до Лютера», вреднейший безбожник, был в действительности «подлинным радикальным просветителем древности, он открыто нападал на античную религию, и от него ведет свое начало атеизм римлян, поскольку последний у них существовал» [1, 3, *127*].

Эпикур не стоик; именно он обличал и высмеивал «старых баб» стоиков вместе с их «духовидением», заимствованным у стоиков и неоплатониками. Но и в этике стоиков есть свои теоретические оазисы; Маркс, например, с удовлетворением цитирует Зенона, достойный человек которого «*общественен* по природе и *практически деятелен*» [1, 3, *125*]. На утверждение Штирнера, что это вовсе не научная этика, Маркс отвечает, что историческая заслуга стоиков не в обосновании этики, их этика — апофеоз пассивной бездеятельности; стоики развили материалистические элементы физики Гераклита, выдвинули новые аргументы в обоснование гераклитовского взгляда на природу, взгляда «динамичного, развивающегося и живого» [1, 3, *124*].

В целом критика Марксом штирнеровских представлений об истории античной философии была важным этапом в развитии материалистических взглядов на античную философию.

2. КОНЦЕПЦИЯ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ НОВОГО ВРЕМЕНИ

Обращение Маркса к вопросам теории истории философии в годы разработки материалистического понимания истории не было случайным. Он глубоко понимал ее значение. Оценка истории античной философии в полемике со Штирнером относится к более позднему периоду («Немецкая идеология»), чем данная им оценка истории философии Нового времени в полемике с Бр. Бауэром («Святое семейство») Раздел «Критическое сражение с французским материализмом» в «Святом семействе» показывает, какой огромный путь прошел Маркс после написания докторской диссертации «О различии натурфилософии Демокрита и Эпикура». Там он еще исповедует философию самосознания, здесь — философский материализм. А ведь прошло все-

го три года. Париж, куда Маркс переехал, открыл ему многое. Социалистическая Мекка предоставила в его распоряжение, помимо всего прочего, французскую философско-материалистическую и просветительскую литературу. Он смог поэтому полемизировать против бауэровских представлений об истории материализма значительно более доказательно, чем он мог бы сделать это, находясь в Германии. Гегель оценил энциклопедистов как преходящее явление, а свою абстрактную «Энциклопедию» — как кладезь вечной мудрости. Иными словами, содержательный элемент в философии Просвещения оценивается как нечто не слишком содержательное, а не слишком содержательное — как высшее проявление содержательности. Маркс берет под защиту энциклопедистов и просветителей. Бауэр, с высот философии самосознания, видел в истории философии след деятельности критически-мыслящих личностей, руководимых импульсами своего высокоразвитого самосознания. Тем не менее он отнесся к материализму и Просвещению Нового времени с известным сочувствием. Маркс заметил это. Энгельс в «Революции и контрреволюции в Германии» отметил то же самое, когда писал, что «радикальное крыло» последователей Гегеля «попыталось воздать должное памяти героев первой французской революции» [1, 18, *17*]. Однако, научной интерпретации взгляды этих «героев» не получили. Бауэр, как и подобает философу самосознания, утверждал (в «Раскрытом христианстве»), что «французские материалисты объясняют развитие самосознания как развитие универсальной субстанции, материи, но они не видят, что развитие универсума только тогда становится реальным, когда развивается самосознание» [56, *15*]. Маркс резонно возражал на это, что в таком случае следует признать Абсолют в его гегелевском виде истиной материализма (самосознание, ведь по Гегелю, фаза развития Абсолюта).

Бауэр излагает историю французского материализма как отклонение философии от своего истинного пути ввиду фатального непонимания роли самосознания. Маркс противопоставляет этой «духовной» версии «земную массовидную историю». Он обращает внимание на особенные социальные функции Просвещения, указывая Бауэру, что вне просветительско-материалистической критики религии, мистики, теологии вместе с критикой материалистами-просветителями феодально-клерикальных учреждений история материализма XVIII века останется неполной.

Маркс считал просветительскую философию XVIII века преимущественно антиметафизичной: «Философия была противопоставлена метафизике» [1, 2, *139*]. В этом убеж-

дает и его мысль, что метафизика XVIII века, «побитая французским Просвещением и в особенности *французским материализмом* XVIII века», пережила затем свою реставрацию «в немецкой философии и особенно в *спекулятивной немецкой философии* XIX века» [1, 2, *139*]. Таким образом, Маркс подходит к французскому материализму XVIII века исторически. Он выводит его из-под юрисдикции метафизики и, более того, противопоставляет метафизике в ее французском и немецком обличьи. Этот вывод важен для современной историко-философской науки.

Два направления в материализме Нового времени. Трактуя вопрос о двух направлениях материализма Нового времени, Маркс утверждал, что одно направление берет свое начало от дуализма Рене Декарта, другое — от сенсуализма Джона Локка. Он вводит, таким образом, понятие картезианского материализма, подразумевая под ним, в основном, естественнонаучные представления Декарта. Его характеристика картезианства стала классической. «В своей *физике Декарт* наделил *материю* самостоятельной творческой силой и *механическое* движение рассматривал как проявление жизни материи,— писал Маркс.— Он совершенно отделил свою *физику* от своей *метафизики.* В *границах* его физики *материя* представляет собой единственную *субстанцию,* единственное основание бытия и познания» [1, 2, *140*]. Признание Декартом материи в качестве единственной субстанции, хотя бы и в рамках физики, является основанием для существования самого понятия *«картезианский материализм»,* расширительное толкование которого (в качестве общефилософской концепции) теряет свои основания, как только мы переходим к общефилософским вопросам решений картезианства [3].

Декарт восстановил материализм в физике, но не в философии. В философии его различение двух равноправных субстанций — протяженной (материальной) и *духовной* (мыслящей) и введение методологического принципа сомнения положило основание не материализму, а идеализму Нового времени.

Существенные события в истории материализма были связаны с именем Гассенди, который, как отметил Маркс,

---

[3] Ср. с более ранней (июль 1842 г.) оценкой философии Ф. Бэкона: «Бэкон Веруламский назвал теологическую физику посвященной богу девой, которая остается бесплодной; он освободил физику от теологии — и она стала плодотворной» [1, 1, *111*] Эта и сходные оценки были подготовлены Марксовым анализом демокритовой физики (натурфилософии).

смело восстановил в своих правах «*эпикурейский* материализм» [1, 2, *140*]. Объективно он, как и Гоббс, были противниками картезианской метафизики.

Но у Декарта были свои аргументы. Его протяженная субстанция, хотя и была, как он утверждал, однородной по своим изначальным качествам, сохраняла свойство быть бесконечно делимой. Это означало возможность признания делимости и атома — как частицы материи. Сам Декарт полагал, что демокрито-эпикуровская конструкция атома — чисто умозрительное допущение. Тезис Маркса, «что «французский и английский материализм всегда сохранял тесную связь с Демокритом и Эпикуром», был новым выводом и идеей, плодотворной для историко-философской науки.

Маркс отмечает заслуги не только Декарта, но и Лейбница в борьбе со схоластикой и метафизикой XVIII века, однако он указывает на черты метафизической ограниченности в их воззрениях. Каким образом эти борцы с метафизикой сами оказались повинны в метафизике? Это — живое противоречие их естественнонаучных представлений и философского обобщения конкретного знания. В сфере философии они — идеалисты. Это заметил уже Фейербах, который в «Основных положениях философии будущего» писал, что «Лейбниц и Декарт — идеалисты лишь в общих взглядах, в частных вопросах они — чистые материалисты» [41, 1, *145*]. Маркс дополняет это определение Фейербаха указанием на научные открытия Декарта и Лейбница, объективно подрывавшими ореол метафизики; к началу XVIII века метафизика уже потеряла свое положительное содержание: «Положительные науки отделились от метафизики и отмежевали себе самостоятельные области» [1, 2, *141*].

Огюст Конт утверждал, что положительные науки отделились от философии в основном по той причине, что философия не могла отделиться от метафизики. Позже Маркс отозвался на эту претензию контизма, указав, что Конт, обвинявший всю предшествующую философию в метафизике (что было несправедливо), сам создал метафизическую систему. В контизме не оказалось к тому же того здорового ядра скептицизма, который отличал мысль французского Просвещения, начиная с Монтеня и Бейля. Как отмечает Маркс, одна из заслуг Пьера Бейля заключается в том, что он, опираясь на декартовский принцип сомнения, подверг критике схоластику и метафизику и подорвал «*всякое доверие* к метафизике XVII века». Направив критическое оружие своего скептицизма против теологии и схоластики, он расчистил «почву для усвоения материализма и философии здравого смысла во Франции» [1, 2, *141*]. Последующая

философия здравого смысла, перенесенная из Англии на европейский континент, многим обязана Бейлю. Общественная жизнь, практика, наука подтвердили беспочвенность метафизики: «Материалистической практике должны были соответствовать антитеологические, антиметафизические, материалистические теории» [1, 2, *141*]. Эти теории не заставили ждать себя.

Материализм Нового времени. История материализма Нового времени многим обязана Англии, классической стране буржуазной практики: «Материализм — *прирожденный* сын Великобритании» [1, 2, *142*]. Маркс ссылается на Дунса Скотта, который, будучи неудовлетворен схоластикой, спрашивал себя: *«не способна ли материя мыслить?»* [1, 2, *142*]. Тем самым религиозно-теологический способ мышления подвергался глубокому сомнению. Маркс добавляет, что европейский номинализм средневековья «является первым выражением материализма» [1, 2, *142*] в европейской послеантичной традиции. Виднейший представитель материализма в послесхоластическое время Френсис Бэкон — «настоящий родоначальник *английского материализма* и всей *современной экспериментирующей* науки» [1, 2, *142*]. Бэкон чувствовал свою связь с античным материализмом («Анаксагор с его *гомеомериями* и *Демокрит* с его атомами часто приводятся им как авторитеты») [1, 2, *142*].

Основные идеи бэконовского материализма в изложении Маркса суть следующие. Бэкон принимает движение за внутреннее свойство материи. Он понимает движение не только как механическое перемещение тел в пространстве, описываемое, впрочем, достаточно точно на языке тогдашней математики, но и как движение, как стремление, как жизненный дух, как напряжение. Эта идея Бэкона оказалась исключительно плодотворной, она таила в себе «зародыш всестороннего развития». Другая мысль Бэкона — об опытном происхождении человеческого сознания способствовала развитию опытной науки. Он понимал, что опытные науки должны иметь прочное методологическое основание. Основное требование нового метода — применение рационально-обоснованных предпосылок к чувственным данным. Чувственные данные — это ощущения. Доверие к чувственным данным, к показаниям органов чувств стало аксиоматическим требованием для последующих английских (и не только английских) эмпириков и сенсуалистов. Элементы же рационального метода, являющегося следствием доверия к чувственным данным,— индукция, анализ, сравнение, наблюдение, эксперимент, т. е. средства логического постижения предметно-чувственной действительности.

Маркс считает прямым последователем Бэкона Гоббса, с его сухой рассудочностью и «абстрактной чувственностью геометра». Различие между ними, помимо систематизированного характера материализма Гоббса, то, что для Гоббса— главная наука не физика, как для Бэкона (и Декарта), а геометрия. В философии Гоббс развил идеи Бэкона, трактуя в его духе вопросы происхождения знаний и идей из мира чувств. Согласно удачному определению Гоббса, идеи и мысли это — «фантомы телесного мира, освобожденного в большей или меньшей степени от своей чувственной формы» [1, 2, *143*].

Гоббс — систематик материализма своего великого предшественника, он придал взглядам Бэкона логически стройную форму и одновременно «уничтожил теистические предрассудки бэконовского материализма». Материя — субъект и источник всех изменений, происходящих в мире. Поэтому вывод Гоббса правомерен: «Так как только материальное воспринимаемо, познаваемо, то *ничего* не известно о существовании бога» [1, 2, *143*]. К сожалению, Гоббс и утерял кое-что из найденного Бэконом. Его материализм был не только атеистическим, но и аскетическим, как бы умертвившим свою чувственную плоть.

Маркс ставит законный вопрос, чем же объясняется этот неожиданный взлет материализма XVII—XVIII вв., и дает ему практически-материалистический ответ. В наиболее развитых в промышленном отношении странах, в Англии и Франции, в XVIII веке была налицо *общественная потребность в материализме*. Маркс замечает, что при общем подъеме промышленной практики «чувствовалась необходимость в такой книге, которая привела бы в систему тогдашнюю жизненную практику и дала бы ей теоретическое обоснование» [1, 2, *142*]. Подступы к такому труду можно обнаружить в произведениях Бэкона и Гоббса. Книгой же, которая наиболее полно выразила назревшую потребность, оказался труд Локка «Опыт о человеческом разуме». Это — евангелие сенсуалистического материализма. В этом труде была обоснована «философия bons sens, здравого человеческого смысла» [1, 2, *144*]. Это была все та же несколько видоизмененная бэконовская философия; Локк утверждал, что «не может быть философии, отличной от рассудка, опирающегося на показания здоровых человеческих чувств» [1, 2, *144*].

Энгельс, обратившись, в свою очередь, к бэконовскому материализму и его последователям в английской философии, высказал мысли, дополняющие Марксовы. Он считал, что в английской философии Нового времени, с ее апелля-

цией к природе и опыту, обнаружилась неспособность последователей Бэкона разрешить противоречие между принципами и взглядами идеализма и реализма. Английские эмпирики «из того, что Бэкон не мог *своим* разумом разрешить противоречие идеализма и реализма, делали вывод, что разум вообще неспособен на это, идеализм был попросту отброшен, и единственное средство спасения стали видеть в эмпирии» [1, 1, *601*]. Эмпиризму же не хватает силы обобщающего мышления, разумной идеальности, и он кончает поэтому самым пошлым скептицизмом. Энгельс осуждает этот узкий эмпиризм, как, впрочем, и идеализм немецкой конструкции и французский материализм XVIII века. Все они, по его словам, односторонни. «Англичанам совершенно чужд пантеизм, они признают лишь скептицизм; результатом всей английской философской мысли является разочарование в силе разума, отрицание за ним способности разрешить те противоречия, в которые в конце концов впали...» [1, 1, *589*].

Маркс заметил со своей стороны, что французские материалисты XVIII века, в первую очередь, Кондильяк и Гельвеций, развили здоровое начало английского эмпиризма. В подготовительных работах к «Святому семейству», написанных ранее «Святого семейства», он также защищает французских материалистов от критики Бр. Бауэра. Бауэр утверждал, что материалисты XVIII века «не могли еще понять, что движение вселенной стало действительным для себя лишь как движение самосознания и соединилось в одно с ним» [4, *260*]. Маркс возражает, говоря, что движение вселенной происходило до всякого движения самосознания и, как можно предположить, будет происходить даже в том случае, если не будет никакого самосознания, включая и бауэровское. Критика материалистического воззрения на природу не имеет философских оснований.

Теория познания материализма XVIII века в своей основе научна. Уже Кондильяк в «Опыте о происхождении человеческих знаний» (1746) утверждал, развивая идеи Локка, что приращение знаний — *искусство;* искусство же чувственного восприятия, как и искусство создавать идеи, «является делом *опыта* и *привычки*» [1, 2, *144*]. Будучи сенсуалистом, Кондильяк имеет дело не с абстрактным гносеологическим субъектом, а с реальным индивидом. Этот индивид развивается благодаря воспитанию и внешним обстоятельствам. Кондильяк пытался объяснить человека материалистически и в этом отношении был союзником Гельвеция, который применил локковский материализм и к общественной жизни [1, 2, *144*].

В очерке Маркса охарактеризованы не все выдающиеся материалисты XVII—XVIII вв.: отсутствуют Спиноза и Гольбах, Толанд и другие. Но для отповеди «критической истории философии» этого было достаточно.

3. МАТЕРИАЛИЗМ И СОЦИАЛИЗМ

Как видно из Марксовой характеристики философских взглядов Гоббса и Локка, Кондильяка и Гельвеция, его привлекает обнаружившаяся в философии Нового времени общественная потребность в материализме и как особенное выражение этой потребности — связь между философией и естествознанием, между философией и социализмом. Маркс усматривает в материализме Нового времени, в частности во французском материализме, два направления — естественнонаучное и практически-социальное.

Первое направление представлено материализмом, берущим свое начало от Декарта; этот материализм «вливается в *естествознание в собственном смысле слова*» [1, 2, *145*], в естествознание, которое сложилось и развивалось в связи с промышленным переворотом конца XVIII века. Второе направление связано с Просвещением, кругом энциклопедистов, социальной философией французских материалистов и кладет начало социализму и коммунизму [1, 2, *145*]. Маркс утверждает, что материализм Гельвеция, Гольбаха и даже утилитаризм Бентама с его явно буржуазным «принципом полезности» — социалистические по своей тенденции.

В материализме Нового времени выявилось своего рода разделение труда, благодаря которому этот материализм мог быть одновременно теоретическим основанием и естествознания и социализма. Материализм Нового времени имел свою гуманистическую функцию, он был *«логической* основой *коммунизма»*, теорией гуманизма или, как определяет его Маркс, «учением *реального гуманизма»* [1, 2, *146*]. Этот материализм, в отличие от религии, схоластики и идеализма, был перспективной основой новой практики: «Подобно тому как *Фейербах* явился выразителем *материализма,* совпадающего с *гуманизмом,* в *теоретической* области, французский и английский *социализм* и *коммунизм* явились выразителями этого материализма в *практической* области» [1, 2, *139*]. Энгельс развил эти мысли Маркса в «Анти-Дюринге», когда писал, что социализм по своей теоретической форме «выступает сначала как дальнейшее и как более последовательное развитие принципов, выдвинутых великими французскими просветителями XVIII века».

В первоначальном наброске к «Анти-Дюрингу» он замечает, что «первые представители этого социализма, Морелли и Мабли, тоже принадлежали к числу просветителей» [1, 20, *16*]. Маркс фиксирует и общность проблем общественного бытия, которые занимают и материализм и социализм одновременно. Каковы же эти проблемы? Ответ таков: «...О прирожденной склонности людей к добру и равенстве их умственных способностей, о всемогуществе опыта, привычки, воспитания, о влиянии внешних обстоятельств на человека, о высоком значении промышленности, о правомерности наслаждения и т. д.» [1, 2, *145*]. Все это — практическая сторона материализма, позволяющая ему быть логической основой социализма.

Маркс отмечает также, что этические идеи философии Нового времени были диалектическими по своему характеру: «Для социалистической тенденции материализма характерна *апология пороков* у *Мандевиля,* одного из ранних английских учеников Локка. Он доказывает, что в *современном* обществе пороки *необходимы* и *полезны.* Это отнюдь не было апологией современного общества» [1, 2 *146*]. Иными словами, Мандевиль не сказал всю правду об отношениях в буржуазном обществе. Маркс признает, тем не менее, что все это — лишь научная постановка вопроса, но не окончательное решение и что «связь материализма XVIII века с английским и французским *коммунизмом* XIX века нуждается еще в обстоятельном освещении» [1, 2, *147*]. Это обстоятельное освещение является предметом и целью современной истории философии и истории социализма [1, 2, *146*].

Энгельс, по ознакомлении с Марксовым очерком истории материализма, писал другу (17 марта 1845 г.): «Твои рассуждения о еврейском вопросе, истории материализма и «Тайнах» («Парижских тайнах» Эжена Сю.— *Авт.*) превосходны и произведут большое впечатление» [1, 27, *26*]. Сам он в очерке «Положение Англии. Восемнадцатый век», опубликованном в феврале 1844 г., анализирует общественные отношения вполне по-материалистически. Он видит в философии Нового времени столкновение двух основных тенденций: христианско-теологической субъективности и философско-материалистической объективности. Христианско-теологическая субъективность в отношении к философии была необходимым следствием христианского монотеизма. Объективность философии была столь же необходимым следствием материалистического признания природы в качестве независимого первоначала мира и исходного пункта всякой основательной философской теории. Христианско-

теологическая субъективность была, конечно, неудовлетворительной односторонностью, которая не могла не вести к заблуждению, к ложным, а подчас просто вздорным утверждениям и выводам.

Однако и верные в своей основе решения материализма XVIII века были слишком догматичны, недостаточно развиты, особенно в их практических приложениях. Механисты и метафизики материализма, боготворя природу в качестве всеобщего абстрактного объекта, упускали из виду значение для глубокой теории познания практической деятельности реального субъекта. Тем самым односторонней была и такая объективность, в которой не нашлось места практике субъекта познания. Энгельс приходит к выводу, что «венцом науки восемнадцатого века был материализм — первая система натурфилософии и результат упомянутого выше процесса завершения естественных наук» [1, 1, *599*]. Независимо от Маркса он приходит, следовательно, к сходным выводам.

Таким образом, историко-философские интересы Маркса и Энгельса в период их полемики с представителями левогегельянской идеологии оказались весьма широкими и перспективными с точки зрения нового диалектико-материалистического мировоззрения. Многие положения историко-философского порядка, выдвинутые ими в ходе преодоления левогегельянских иллюзий, были, по сути, элементами подлинной историко-философской науки как составной части научной философии.

Мы стремились выяснить, как в ходе идейного развития Маркса и Энгельса произошел их отход от левого гегельянства, как были преодолены различные формы левогегельянского сознания — от философии самосознания Бруно Бауэра до философии эгоизма Макса Штирнера и как в связи с этим выковывалось идейное оружие освободительной борьбы рабочего класса, в особенности его философские воззрения и научно-коммунистическая теория. Это — один из узловых пунктов становления нового мировоззрения. На наш взгляд, левому гегельянству не повезло в историко-философских исследованиях. К тому же его отдельные, по-своему выдающиеся, представители то превозносились до небес, то изображались в виде личностей, не заслуживающих каких-либо положительных характеристик — ввиду их якобы полной теоретической беспомощности. В исторической действительности дело обстояло значительно сложнее: Марксу и Энгельсу противостояли не философские ничтожества, а мыслители европейского масштаба. Конечная несостоятельность их теорий нисколько не исключала достаточно глубокомысленных ходов, конкретных постановок и решений проблем философии и истории, политики и культуры. Не думаем, что Бр. Бауэр или М. Штирнер по своему значению в истории мысли представляют менее заметное явление, чем, предположим, Гербарт или Э. фон Гартман. Скорее, наоборот, хотя в идеалистической биографике последним посвящено множество исследований, а первым — очень мало. Даже в трудах по истории философии, основанных, в общем, на научном подходе к реальному процессу, о мыслителях левогегельянской поры вот уже длительное время большей частью говорится в примечаниях.

Маркс и Энгельс смотрели на дело иначе. Их критика левогегельянской идеологии справедливо считается классической. Уже после того, как острота идейной полемики с левым гегельянством спала, утвердились принципы науч-

ной, коммунистической теории, распалось само левогегельянское движение, и оно уже не могло быть серьезной помехой становлению классового самосознания пролетариата, они не раз отмечали научные заслуги, поисковые решения крупнейших представителей левогегельянского движения, в частности Бр. Бауэра, М. Гесса, Л. Фейербаха. Научный коммунизм, если рассматривать его в сложном генезисе основных представлений, испытал определенное влияние этих мыслителей на стадии своего становления.

Критический анализ концепций левых гегельянцев потребовал от Маркса и Энгельса титанических усилий. И тем значительнее заслуга основоположников диалектико-материалистического мировоззрения, что они сумели, преодолевая левогегельянские иллюзии, подняться выше и пойти дальше теоретического горизонта виднейших представителей левого гегельянства. Мы не говорим уже о том, что были заложены теоретические, идейные и организационные основы новой революционной практики — практики переустраивающего мир рабочего класса, его партии и идущих за ними трудящихся масс. Объективный процесс выявления превосходства диалектического и исторического материализма над философией самосознания, философской антропологией и другими философско-социологическими концепциями левого гегельянства (и вне его) и развитие практических форм самодеятельности рабочего и коммунистического движения являются решающей причиной постоянного обращения к интереснейшему времени крушения левого гегельянства и становления марксизма,— ко времени революционного переворота в философии. Мы рассмотрели начальный фазис этого величайшего философского события.

1. *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения.— 2-е изд.— М. Политиздат, 1955—1981.— Т. 1 — 50.
2. *Маркс К., Энгельс Ф.* Из ранних произведений.— М. Госполитиздат, 1956.— 689 с.
3. *Маркс К., Энгельс Ф.* Фейербах: Противоположность материалистических и идеалистических воззрений.— М. Политиздат, 1966.— 152 с.
4. *Архив* К. Маркса и Ф. Энгельса.— М. Л. Партиздат, 1927.— 258 с
5. *Маркс К.* Экономические рукописи 1857—1866 годов.— М. Политиздат, 1980.— Ч. 1.—2.
6. *К. Маркс, Ф. Энгельс* и революционная Россия.— М. Политиздат, 1967.— 809 с.
7. *Ленин В. И.* Полное собрание сочинений: В 55-ти т.— М. Политиздат, 1958—1965.— Т. 1—55.
8. *Бэкон Ф.* Сочинения: В 2-х т.— М.: Мысль, 1977.— Т. 1—2.
9. *Виноградская П. С.* Женни Маркс.— М. Мысль, 1978.— 181 с.
10. Гегель Г. В. Ф. Сочинения: В 14 т.— М. Соцэкгиз, 1935—1957.— Т. 1—14.
11. *Гегель Г. В. Ф.* Наука логики.— В кн.: Энциклопедия философских наук.— М.: Мысль, 1974, т. 1.— 452 с.
12. *Гегель Г В. Ф.* Феноменология духа.— М. Соцэкгиз, 1959.— 438 с.
13. *Гегель Г. В. Ф.* Работы разных лет.— М. : Мысль, 1971.— Т. 1—2.
14. *Годвин.* О собственности.— М. Изд-во АН СССР, 1958.— 260 с.
15. *Деборин А. М.* Г. Лукач и его критика марксизма.— М.: Материалист, 1924.— 45 с.
16. *Кант И.* Трактаты и письма.— М. : Наука, 1980.— 709 с.
17. *Кар Лукреций.* О природе вещей.— М. : Гос. изд-во худож. лит., 1937.— 286 с.
18. *Корню О.* Карл Маркс и Фридрих Энгельс. Жизнь и деятельность.— М.: Изд-во иностр. лит., 1959—1964.— Т. 1—3.
19. *Кропоткин П. А.* Великая французская революция. 1789—1793.— М. Наука, 1979.— 576 с.
20. *Ланге Ф. А.* История материализма и критика его значения в настоящее время.— СПб., 1881—1883.— Т. 1—2.
21. *Лапин Н. И.* Молодой Маркс.— М. Мысль, 1967.— 376 с.
22. *Лифшиц М. А.* Карл Маркс. Искусство и общественный идеал.— М : Худож. лит., 1972.— 471 с.
23. *Лонге Р.-Ж.* Карл Маркс — мой прадед.— М. Прогресс, 1983.— 247 с.
24. *Лурье С. Я.* Очерки по истории античной науки.— М. ; Л. Изд-во АН СССР, 1947.— 396 с.

25. *Малинин В. А.* Диалектика Гегеля и антигегельянство.— М. Мысль, 1983.— 240 с.
26. *Малинин В. А., Шинкарук В. И.* Левое гегельянство Критический анализ.— Киев: Наук. думка, 1983.— 207 с.
27. Марксистская философия в XIX веке: В 2-х т.— М. Наука, 1979.— Т. 1—2.
28. *Менде Г* Путь Карла Маркса от революционного демократа к коммунизму.— М. Изд-во иностр. лит., 1957.— 108 с.
29. *Меринг Ф.* Юношеские годы Карла Маркса.— М., 1906.— 48 с.
30. *Меринг Ф.* История Германии с конца средних веков.— 3-е изд.— М Красная новь, 1924.— 282 с.
31. *Меринг Ф.* Карл Маркс. История его жизни.— М. Госполитиздат, 1957.— 607 с.
32. *Меринг Ф.* На страже марксизма.— М. Госиздат, 1927.— 251 с.
33. *Ойзерман Т. И.* Формирование философии марксизма.— 2-е изд.— М. : Мысль, 1974.— 572 с.
34. *Пажитнов Л. Н.* У истоков революционного переворота в философии.— М. : Соцэкгиз, 1960.— 170 с.
35. *Плеханов Г. В.* Сочинения: В 22-х т.— М Госиздат, 1923 — 1925.— Т. 18.— 335 с.
36. *Продев С.* Весна гения.— 3-е изд.— М. : Политиздат, 1985.— 285 с.
37. *Руссо Ж.-Ж.* Трактаты.— М. Наука, 1969.— 703 с.
38. *Степанова Е. А.* Фридрих Энгельс Кратк. биограф. очерк.— М. Политиздат, 1980.— 240 с.
39. *Тренделенбург А.* Логические исследования.— М., 1868.— Ч. 1—2.
40. *Фейербах Л.* Сочинения: В 3-х т.— М. Мысль, 1974.— Т. 2.— 443 с.
41. *Фейербах Л.* Избр. филос. произведения: В 2-х т.— М. Госполитиздат, 1955.— Т. 1—2.
42. *Форлендер К.* Общедоступная история философии.— М. Моск. рабочий, 1922.— 310 с.
43. *Цанн-Кай-Си Ф. В.* Проблема человека в работах Маркса 40-х годов XIX века.— Владимир, 1973.— 230 с.
44. *Шеллинг Ф.* Философские исследования о сущности человеческой свободы.— СПб., 1908.— 164 с.
45. *Шопенгауэр А.* Мелкие философские сочинения.— М., 1904.— 112 с.
46. *Эсхил.* Прометей прикованный.— М. : Гослитиздат, 1956.— 63 с.
47. *Adler F.* Friedrich Engels: Schriften der Frühzeit.— Berlin, 1920.
48. *Anekdota* zur neuesten deutschen Philosophie und Publizistik.— Zürich ; Winterthür, 1843.— Bd 1—2.
49. *Archiv* für Sozialwissenschaft, 1922.
50. *Bachman C. F.* Über Hegelisches System.— Berlin, 1833.
51. *Barth P.* Die Geschichtsphilosophie Hegels und der Hegelianer bis auf Marx und Hartmann.— Leipzig, 1925.
52. *Baur F. Ch.* Das Christliche des Platonismus oder Sokrates und Christus.— Tübingen, 1837.
53. *Bauer Br.* Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker.— Leipzig, 1841.— Bd 1—3.
54. *Bauer Br.* Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelgenheit.— Zürich ; Winterthür, 1842.
55. *Bauer Br.* Die Judenfrage.— Braunschweig, 1843.
56. *Bauer Br.* Das entdeckte Christentum. Neuausgabe.— Zürich Winterthür, 1843.
57. *Bauer Br.* Vollständige Geschichte des Parteikampfes.— Leipzig, 1844, vol. 1.
58. *Benz E.* Hegels Religionsphilosophie und die Linkshegelianer zum Kritik des Religionsbegriffes von Karl Marx.— ZS. Relig. und Geistesgeschichte, 1955, N 7.

59. *Bride W. Mc.* The philosophy of Marx.— London, 1976.
60. *Briefwechsel* zwischen Bruno Bauer und Edgar Bauer.— Berlin, 1845.
61. *Christiansen I.* Die Wissenschaft der römischen Rechts — geschichte im Grundrisse.— Altona, 1838.— Bd 1.
62 *Cornu A.* Moses Hess et la gauche Hegelienne.— Paris, 1934.
63. *Cornu A.* Die ideologische Entwicklung von Marx und Engels...— Deutsche ZS. für Philos., 1972, N 10, S. 1239.
64. *Deutsche* Jahrbücher, 1842, 7 June.
65. *Doktordissertation* von Karl Marx (1841).— Jena Friedrich-Schiller-Univ., 1970.
66. *Dorneman L.* Jenny Marx. Der Lebensweg einer Sozialisten.— 8 Aufl.— Berlin, 1970.
67 *Einundzwanzig* Boden aus der Schweiz.— Zürich, 1843.
68. *Emge C. A.* Max Stirner.— Wiesbaden, 1963.
69 *Epikur.* Über die Natur. Ausgabe von Orelli.— Leipzig, 1818.
70. *Eyerman R.* False consciousness and ideology in marxist theory.— Stockholm, 1981.
71. *Feuerbach L.* Sämmtliche Werke.— Leipzig, 1846.— Bd 7.
72. *Feuerbach L.* Grundsätze der Philosophie der Zukunft.— Zürich Winterthür, 1843.
73. *Feuerbach L.* Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers. Ein Beitrag zum Wesen des Christenthums.— Leipzig, 1844.
74. *Friedrich Engels.* Eine Biographie.— Berlin, 1981.
75. *Helms H. S.* Die Ideologie des anonymen Gesellschaft.— Köln, 1966.
76. *Hillman G.* Marx und Hegel. Von der Spekulation zur Dialektik.— Frankfurt a/M., 1966.
77. *Hook S.* From Hegel to Marx.— London, 1936.
78. *Kain Ph. J.* Schiller, Hegel and Marx: State, society and the aesthetic ideal of ancient Greece.— Mc Hill—Queen's University Press, 1982
79. *Kapp Ch.* Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling. Ein Beitrag zur Geschichte des Tages von einem vieljährigen Beobachter.— Leipzig, 1843.
80. *Koigen H.* Zur Vorgeschichte des modernen philosophischen Sozialismus in Deutschland.— Bern, 1906.
81. *Köppen K. F.* Friedrich der Grosse und seine Widersacher.— Leipzig, 1840.
82. *Layer Q.* A Reading of Hegel's phenomenology of spirit.— New York, 1976.
83. *Lobkowicz N.* Theory and practice. History of the concept from Aristotle to Marx.— London, 1969.
84. *Lüdwig Feuerbach* in seinem Briefwechsel und Nachlass sowie in seiner philosophischen Charakterentwicklung.— Leipzig Heidelberg, 1874.— Bd 1.
85. *Marcuse H.* Neue Quellen zur Grundlegung des historischen Materialismus.— Gesellschaft, 1932, N 2.
86 *Marcuse H.* Reason and revolution.— New York, 1954.
87. *Marcuse H.* Zum Problem der Dialektik.— Gesellschaft, 1931, N. 2.
88. *Max Stirner* kleinere Schriften / Herausgegeb. von J. H. Mackay.— Berlin, 1914.
89. *Mayer G.* Engels in seiner Frühzeit, 1820—1851.— Berlin, 1920.
90. *Mayer G.* Friedrich Engels Eine Biographie.— Haag, 1934.
91. *MEGA.* Karl Marx — Friedrich Engels Gesamtausgabe.— Berlin. Abt 1, Bd 1—2
92. *Norman R.* The primacy of practice: "Intelligent idealism" in marxist thought.— In: Idealism past and present. Cambridge, 1982.

93. *Oelekers Th.* Die Bewegung des Sozialismus und Communismus.— Leipzig, 1844.
94. *Oeser E* Die antike Dialektik in der Spätphilosophie Schellings: Ein Beitrag zur Kritik des Hegelschen Systems.— Wien, 1965.
95. *Ollman B.* Alienation Marx's conception man in capitalist society.— New York, 1971.
96. *Patterson B. W. K.* The nigilist egoist Max Stirner.—London, 1971.
97. *Paulus H. E. G.* Die endlich offenbar gewordene positive Philosophie der Offenbarung...— Leipzig, 1843.
98. *Phillips P* Marx and Engels on law and laws.— Oxford, 1980.
99. *Riedel G.* Ludvik Feuerbach a Mlady Marx.— Praha, 1962.
100. *Robinson J* Duty and hypocrisy in Hegel's phenomenology of mind: An essay in the real and ideal.— Toronto, 1977.
101. *Savigny von Fr. K.* Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft.— Berlin, 1815.
102. *Schmidt A.* The concept of nature in Marx.— London, 1971.
103. *Schacht R.* Hegel and After.— Pitsbourgh, 1975.
104. *Schopenhauer A.* Über den Willen in der Natur.— Frankfurt a/M, 1836.
105. *Schuffenhauer W.* Feuerbach und der junge Marx.— Berlin, 1972.
106. *Schulz W.* Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings.— Stuttgart Köln, 1955.
107. *Sieger R.* Friedrich Engels: die religiöse Entwicklung eines Spätpietisten und Frühsozialisten.— Halle, 1934.
108. *Stein Lorenz von.* Sozialismus und Kommunismus des heutigen Frankreichs.— Leipzig, 1842.
109. *Taylor E. B.* Religion in primitive culture.— New York, 1958.
110. *Trendelenburg A.* Elementa logices Aristoteles.— Berlin, 1836.
111. *Trendelenburg A.* Logische Untersuchungen.— Berlin, 1840.
112. *Ullrich H.* Friedrich Engels «Anti-Schelling».— Deutsch. Zs. für Philos., 1972, N 10.
113. *Zeleny I.* Praxe a Rozum.— Praha, 1968.
114. *Zieggler I.* The future challenge.— Soc. affairs, 1977, vol. 27, N 1.
115. *Zvi Rosen.* Bruno Bauer und Karl Marx.— Hague, 1977.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие 3

I. Прометеи разума 5

1. Молодой Маркс 6
2. Докторская диссертация 28
3. Молодой Энгельс 61

II. Философия разума против философии откровения 82

1. Энгельс: Шеллинг — философ во Христе 82
2. Маркс: Шеллинг — противник свободы духа 99

III. Левогегельянская «философия свободы» 110

1. Критика теории «органического государства» 110
2. Мираж свободы 122
3. Критика гегелевской философии права 127
4. Концепция демократического государства 140

IV. Марксов анализ диалектики Гегеля 145

1. Критика философии абсолютного идеализма 146
2. Кому и как перерабатывать гегелевскую Логику? . . . 158
3. Вопрос о «логической конструкции истории» 164

V. Разрыв с философией самосознания 168

1. Критика идеологии «Свободных» 168
2. Ниспровержение бауэровской философии самосознания . 174

VI. Поворот к «философии, находящейся на службе истории» . 194

1. Номиналии и реалии фейербаховской антропологии . . 194
2. «Экономическо-философские рукописи 1844 года» . . . 210
3. Обоснование необходимости революционной практики . . 225

VII. Обращение к коммунизму 237

1. Революционная практика и критически-утопический социализм 237
2. Энгельс. От левогегельянского радикализма к научному коммунизму 242
3. Начало совместной разработки теории научного коммунизма 251

4. Иллюзии «истинного социализма» 263
5. Научный социализм и нигилистический анархизм . . . 272

VIII. Обоснование материалистического понимания истории . . . 278

1. Предпосылки истории человечества 278
2. Диалектика истории 283

IX. Контуры историко-философской науки 297

1. Представления об античной философии 299
2. Концепция истории философии Нового времени 303
3. Материализм и социализм 310

Заключение 313

Список литературы 315

МОНОГРАФИЯ

Виктор Арсеньевич
МАЛИНИН

Владимир Илларионович
ШИНКАРУК

К. МАРКС, Ф. ЭНГЕЛЬС И ЛЕВОЕ ГЕГЕЛЬЯНСТВО

Утверждено к печати ученым советом Института философии АН УССР

Редактор
В. П. ВИНОКУР

Художественный редактор
А. В. КОСЯК

Технический редактор
В. А. КРАСНОВА

Корректоры
А. Ф. КИПЕЛКИНА,
Э. М. КИЯНСКАЯ

ИБ № 7575

Сдано в набор 21.03.86. Подп. в печ. 04.08.86. БФ 01613. Формат 84×108/32. Бум. тип. № 1. Лит. гарн. Выс. печ. Усл. печ. л. 16,8. Усл. кр.-отт. 16,8. Уч.-изд. л. 19,4. Тираж 1550 экз. Заказ 6—80. Цена 3 р. 20 к.

Издательство «Наукова думка». 252601 Киев 4, ул. Репина, 3.

Киевская книжная фабрика «Жовтень». 252053 Киев 53, ул. Артема, 25.